

سنة ١٩٨٩

سلسلة كتاب

قضايا فكرية

الاسلام السياسي
الأسس الفكرية
والأهداف العملية

قضايا فكرية
من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

الكتاب الثامن
أكتوبر ١٩٨٩

١٩٨٩

سلسلة كتاب

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

إشراف : محمود أمين العالم

الإسلام السياسي الأسس الفكرية والأهداف العملية

سلسلة كتاب " قضايا فكرية "

تصدر مؤقتاً من دار الثقافة الجديدة

المراسلات باسم : محمود أمين العالم - قضايا فكرية ، دار الثقافة الجديدة

٣٢ شارع صبرى أبو علم ، تليفون ٣٩٢٢٨٨ ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية

ثمن هذا الكتاب فى مصر ٣ جنيهات - فى البلاد العربية والعالم ٦ دولارات أمريكية أو ما يعادل هذه القيمة XANORINA



أكتوبر ١٩٨٩

الكتاب الثامن



الغلاف : هدية من الفنان سعد عبد الوهاب

كان

ضرورياً أن تخصص قضايا فكرية عدداً خاصاً لقضية الإسلام السياسى . تحشد فيه كل ما يمكن أن يشكل مساهمة علمية وموضوعية ، لتحليل ظاهرة الجماعات التى تنادى بهذا الشعار ، وتقدمه بوصفه الحل الجذرى لكافة مشاكل المجتمع المعاصر ، مستندة إلى فهمهم الخاص للنصوص الدينية الذى لا يراعى أى متغيرات جغرافية أو مجتمعية أو تاريخية ..

أرادت " قضايا فكرية " أن يكون ذلك أساساً لحوار بالعقل ، حول أمور تتصل اتصالاً وثيقاً بحياة ومستقبل الوطن والشعب .. فى مرحلة يعانى فيها الوطن والشعب من مشاكل هائلة ، ويواجه عقبات التخلف ، وتحديات استشراف واقع أفضل .. وتؤمن " قضايا فكرية " أن أصحاب شعار " الإسلام هو الحل " ، و " إقامة شرع الله " هم جزء من الحركة الاجتماعية والسياسية المصرية . وبالتالي فإنهم وإيانا ، وكل القوى والتيارات والتكوينات الاجتماعية والدينية ، شركاء فى حاضر مصر .. وفى صنع - أو عرقلة - مستقبل مصر ..

ولذلك .. ورغم اختلافنا الجذرى مع أى محاولة للارتداد ، وتوظيف القيم الدينية السامية ، وكل ما هو إيجابى فى تراثنا القومى والوطنى ، لشد بلادنا إلى الوراء - فإننا نؤمن بالحوار ، بالعقل .. والعلم .. ووضع مصالح الشعب - والكادحين بخاصة - بعين الاعتبار الأول ..

وهذا الجهد جزء من ذلك الحوار . وهو جهد باحثين أجلاء ، أفنوا سنوات غالية فى سبيل البحث عن كل ما هو نافع للوطن ، يضىء طريق الشعب .. لهم من أسرة قضايا فكرية كل التقدير .. والامتنان .
وهى تشكر فى ذلك الوقت كل من شارك فى إخراج هذا العدد منذ المشاركات فى وضع إطار البحث ، إلى عمال المطبعة ، بفضل كل هذه الجهود .. صدر هذا الكتاب ..

قبل أن تصدر الكتاب الأول من سلسلة " قضايا فكرية " كان معنا يفكر في قطع الورق الذي ستصدر به ، في الصياغة التي يظهر بها كل عدد ، من حيث الألوان التي تتعاقب مع محتره ، وفي نفس الوقت ، أن تبقى للسلسلة هضبتها الفاتحة دائماً ..

وهكذا أخذ اللتان العظيم ، جم التواضع ، سعد عبد الوهاب يهرب ويبدع ، حتى جاءت " قضايا فكرية " معتلة لما كنا ، وكان مفكر البسار دائماً يعرض : المضمون العميق ، في صورة جمالية رائعة .. حيث اللقطة الجادة ، والدون الرفيع وجهان لعملة واحدة ..

كانت صورة " قضايا فكرية " هي واحدة من لمسات كثيرة أشفاها سعد عبد الوهاب على معظم المجلات الثقافية التي صدرت في مصر منذ السبعينات حتى الآن .. فضلاً عن عشرات الكتب التي حملت أغلفتها إبداعات ريشة سعد عبد الوهاب . ورحل سعد عن عالمنا قبل أن يعد خلال هذا الكتاب . لكنه بقي من ثوابه على كل خلال .. وسيتبقى دائماً سعد عبد الوهاب في كل ابتداء راقية تعطى مادة العقل والوجدان في أجمل وأرق وأعذب وأغنى إطار ..

أسهم في الإعداد لهذا الكتاب وإخراجه وإصداره :

جمال الشرقاوى
محمد عزام
ماجدة رفاعه
حسين حموده

المحتوى	صفحة
- تقديم : الدين والسياسة	٥
* دراسات (١٣ - ٣١٥) :	
* الأسس الفكرية *	
- الإسلام السياسى من التطرف إلى مزيد من التطرف	١٥
- معالم في الطريق لسيد قطب	د. رفعت السعيد
- الخطاب المعاصر .. آلياته ومنطلقاته الفكرية	د. أحمد ماضى
- الوعي الدينى والوعى الطائفى	د. نصر حامد أبوزيد
* الإسلام السياسى والمجتمع *	د. فيصل دراج
- العرب بين الدين والسياسة	د. غالى شكرى
- جذور العنف لدى الجماعات الإسلامية	خليل عبد الكريم
- فى الاقتصاد الإسلامى	د. محمود عبد الفضيل
- نظرة مجملة فى اقتصاديات الإسلام	هادى العلوى
- شركات توظيف الأموال	د. محمد دويدار
- عن التحولات الاجتماعية والايدبولوجيا الإسلامية	د. محمد نور فرحات
- التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر	د. أماني قنديل
- المسيحيون العرب بين الطائفية والوطنية	د. عاصم الدسوقي
- حول المسألة الطائفية فى لبنان	د. مسعود ضاهر
- هل يمكن أسلمة العلوم ؟	د. عبد العظيم أنيس
* الإسلام السياسى عربياً *	
- الدين والسياسة فى الجزائر	عروس الزبير
- الحركة الإسلامية فى تونس	مصطفى التواتى
- صناعة الوهم : الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الدينى فى السودان	الحاج وراق
- الملامح العامة للحركة الإسلامية فى سوريا	د. عبد الله حنا
- الإسلام بين السلطة والمعارضة فى الأردن	د. أياد البرغوثى
- موقف اليسار الفلسطينى من التيار الأصولى	ماجد عمل
- تأثير التيار الدينى على الانتفاضة فى قطاع غزة	يونس العاصمى
* قضايا عامة *	
- العلمانية ضرورة حضارية	د. فؤاد زكريا
- الاجتهاد والإبداع فى الثقافة العربية وأمام تحديات العصر	د. سمير أمين
- النحل الدينية فى الغرب والسياسة	مصطفى نور الدين
* قراءات وتعليقات (٣١٧ - ٣٤٠)	
- المجتمع والشرعة والقانون	حسين حمودة
- الساحة والجهاد فى الإسلام	أحمد صادق سعد
- الأكتباط والقومية العربية	مجدى عبد الكريم
- دراسات فلسفية	عزيز العظمة
- الحداثة فى ميزان الإسلام	ج . ح
- تنظيم الجهاد .. هل هو البديل الإسلامى فى مصر ؟	ج . ش

تقديم

الدين والسياسة

محمود أمين العالم

عندما

نتحدث هنا عن الدين ، فلسنا نقصد العقيدة أو الإيمان أو الدين ، أى علاقة الإنسان الوجدانية والروحية المحيطة بما يعتبره مقدساً ومطلقاً ، هذه العلاقة التى تشكل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع ، وإنما نقصد التجلى العملى النسبى لهذه العلاقة فى صور مختلفة من الوعى والممارسات الاجتماعية ، وخاصة فى مجالى السلطة والنظام الاجتماعى .

حقاً ، أنه من التعسف أن نفصل بين العقيدة الدينية والتجليات والممارسات العملية التى تتجلى فيها ، ذلك أن هذه التجليات إنما تتم باسم هذه العقيدة وفى إطار مفاهيمها وقيمها . على أن هناك - مع ذلك - فارقاً بين الطابع المطلق الوجدانى الذى تتسم به هذه العقيدة ، والطابع النسبى العملى الذى تتسم به هذه الممارسات والتجليات . ولهذا فالعقائد الدينية تتنوع وتختلف بل تتصارع رغم صدورها عن شكل واحد من أشكال الوعى هو الوعى الوجدانى الروحى ، بل تتنوع وتختلف وتتصارع أشكال الوعى ومظاهر التجليات والممارسات داخل العقيدة الدينية الواحدة . وليس هذا التنوع والاختلافات والتصارع إلا تعبيراً عن مشروعات إنسانية - اجتماعية مختلفة لتنسب المطلق نسبياً اجتماعياً أو للارتفاع بالنسبى الاجتماعى إلى مستوى المطلق ، بهدف إضفاء الشرعية والقداسة على هذه المشروعات فى لحظات تاريخية واحدة أو مختلفة .. وهذا هو ما جعل الدين فى قلب الصراعات السياسية والاجتماعية ، أو بتعبير آخر ، هو ما جعل من الدين الشكل الذى كانت وما زالت تتخذه وتتسلح به العديد من الصراعات السياسية والاجتماعية طوال التاريخ البشرى ، منذ ما قبل معركة اخناتون الدينية الاجتماعية ، حتى المعارك السياسية والاجتماعية ذات المظهر الدينى التى يحتدم بها عصرنا الراهن .

فما أكثر ما تحركت حملات ، وسالت دماء ، وسقط شهداء ، وزالت دول ، وأرتفعت أعلام ، وتبدلت أفكار وقيم وحضارات ، فجمدت أو تطورت ، باسم عقائد وتيارات دينية . ولهذا فلم تنفصل الممارسات السياسية - فى أغلب

الأحيان - عن الرؤى وأشكال الوعي الدينى ، بل كانا دائماً وجهين ومظهرين لعملة واحدة هى الصراع الطبقي الاجتماعي . فالسياسة تتخذ من الدين عمقاً ذاتياً وسنداً روحياً وجدانياً أخلاقياً لإيديولوجيتها الاجتماعية التي تسعى لتسييدها ، والدين يتخذ من السياسة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطانه . وهكذا يكون الدين روح الممارسة السياسية ، وتكون الممارسة السياسية جسد الدين .

ولكن .. كما تتعدد السياسات وتختلف ، تتعدد كذلك وتختلف المواقف الدينية . ولما كانت هناك ممارسات سياسية تعبر عن سلطات حاكمة قاهرة مستبدة ، كانت هناك كذلك ممارسات دينية تدعم هذه السلطات وتبرر سياساتها ، بل قد تكون شريكاً مباشراً فى السلطة ذاتها . ولكن كانت هناك كذلك ممارسات دينية خارجة على هذه السلطة ، رافضة لمشروعيتها ، منطلقة إلى إقامة سلطة أخرى مغايرة .

وما أكثر ما يتم تداول السلطة بين هذه السياسات والممارسات . فتتغير السياسات بتغير " الآلهة " ، وتتغير " الآلهة " بتغير السياسات ، بحسب ما تقتضيه علاقات القوى فى الصراع الاجتماعي الدائر طوال التاريخ .

وقد يكون من الممكن أن نتبين عبر هذا التاريخ ثلاثة أشكال من الممارسات الدينية :
الشكل الأول هو الشكل الذى تدعم فيه الممارسة الدينية السلطة السياسية السائدة ، بإعطائها المصادقية والمشروعية الروحية والأخلاقية وتبرير ممارساتها ، وإعادة إنتاج إيديولوجيتها ، مستندة فى ذلك إلى التأويل الخاص للنصوص الدينية تارة ، أو التمسك الحرفى بها تارة أخرى .

أما الشكل الثانى فهو المعبر عن الشعور بالعزاء عن الشقاء الأرضى الدنيوى ، تطلعاً وأملأ فى السعادة الآخروية ، مع ما يتضمنه هذا من رضوخ للأوضاع السائدة : مهما كانت ظالمة مستبدة . وهذا الشكل هو امتداد موضوعى للشكل الأول رغم ما قد يتضمنه من رفض معنوى سلبى للأوضاع السائدة .

أما الشكل الثالث للممارسة الدينية فهو الشكل الثورى الذى يتمرد على الأوضاع الظالمة المستبدة السائدة ويسعى إلى تغييرها فى ضوء تأويل خاص كذلك للنصوص الدينية وفهم موضوعى للأوضاع السائدة .

وما أكثر ما تداخلت هذه الأشكال الثلاثة من الممارسات الدينية ، وتداولت مواقعها . بل ما أكثر ما انتقل الموقف الثورى إلى نقيضه التبريرى المحافظ .

فالمسيحية كانت فى بدايتها قوة رفض ثورية ، ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية ، بل أصبحت بعد ذلك الإيديولوجية الرسمية للنظام الإقطاعى الأوروبى ، وسنداً روحياً للغزو الصليبي الأوروبى للمشرق العربى ، ثم برزت فيها الحركة البروتستنتية كرايات لثورات الفلاحين ضد النظام الإقطاعى وكسند للنظام الرأسمالى الصاعد . وفى عصرنا الراهن نجد المسيحية تتخذ أحياناً أشكالاً بالغة الجمود والتخلف ؛ وخاصة خلال حكم فرانكو وسان لازار فى إسبانيا والبرتغال ، وفى الحركة المارونية اللبنانية المتحالفة مع العنصرية الدينية الصهيونية فى إسرائيل . ولكنها تتخذ كذلك أشكالاً إصلاحية ، بل قد تتخذ شكلاً بالغ التقدم والثورة كما هو الحال فى حركة " لاهوت التحرير " المناضلة ضد الامبريالية والرأسمالية والتبعية فى أمريكا اللاتينية .

ونجد نفس هذه الظاهرة فى الممارسات الدينية الإسلامية . فالإسلام فى ممارسته الأولى كان ثورياً كرؤية فلسفية كونية وكحركة تنظيمية اجتماعية . ولكنه مع خلافة عثمان ثم مع الدولتين الأموية والعباسية أخذ مساراً سلطوياً استبدادياً خالصاً فى معظمه . وتحول الحكم الإسلامى - على حد تعبير ابن خلدون - إلى " ملك عضوض " . ورغم هذا فقد قامت حركات اجتماعية عديدة من الرفض والتمرد والثورة فى مواجهة هاتين الدولتين وطوال التاريخ العربى

الإسلامى سواء على المستوى الفكرى أو المستوى العملى ، مثل حركة الخوارج ، والزنج والقرامطة ، فضلاً عن التيارات الفكرية العقلانية المختلفة كالمعتزلة والمتكلمين ، والفلاسفة والشيعة والظاهرية والعديد من الاجتهادات الفقهية ، بل لعل بعض الحركات الصوفية القديمة أن تكون كذلك فى بعض تجلياتها حركة رفض وتمرد ضد السلطات الاستبدادية السائدة .

وفى عصرنا الراهن نستطيع أن نتبين توجهات سياسية مختلفة فى الممارسات الدينية الإسلامية . فهناك الحركات الإسلامية ذات الطابع الأصولى التى كانت تسعى للتجديد الدينى والتحرر من السيطرة الأجنبية كالحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وخاصة فى بدايتها قبل أن تتحول إلى أبنية سلطوية رجعية متخلفة . وهناك التوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة المتمردة على الواقع المتخلف والمتطلعة للتغيير والتقدم ، والتى تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا ، والتى تتمثل فى مفكرين من أمثال حسن العطار ، وعمر مكرم والطهطاوى وخير الدين التونسي والشوكانى ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفاسى ، وخالد محمد خالد ومحمود أحمد طه ، والنويهى والغنوشى ومورو والنيفر وحسن حنفى ومحمد عمارة ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم . وهناك الحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية التى تتمثل أساساً فى حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، والتى يشكل تاريخها نوعاً من الازدواج فى الموقف من السلطات السائدة ، وهو ازدواج يتمثل فى التعاون والتحالف مع السلطات السياسية المصرية فى مختلف عهودها منذ المرحلة الملكية حتى اليوم ، وفى المعارضة - فى الوقت نفسه - لهذه السلطات بمستويات مختلفة ، ولكن دون أن يكون لها برنامج اجتماعى واقتصادى ، أى بديل محدد ، اللهم إلا شعارات تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة السلطة الإسلامية . ولجئنا فى عصرنا الراهن العديد من أشكال الحكم ذات الطابع الأصولى الإسلامى ، والتى تتسم بالجمود والتخلف والتعصب والكهنوتية والاستبداد ، مثل باكستان ضياء الحق ، وإيران الخمينى ، وسودان فميرى ، فضلاً عن مختلف أنظمة الحكم فى البلاد الخليجية النفطية والبلاد الإسلامية عامة ، التى تعتبر امتداداً مصغراً للخلافة الإسلامية العثمانية فى أشد مظاهرها استبداداً وتخلفاً .

وعلى مستوى حضارتنا الإنسانية الراهنة عامة ، نستطيع أن نتبين ما يمكن أن نسميه انتعاشاً للحركات الدينية لمختلف الأديان والعقائد والنحل والطوائف فى مختلف البلاد والأنظمة السياسية والاجتماعية الرأسمالية والاشتراكية والنامية والمتخلفة . إنها ظاهرة عامة وإن اتخذت أشكالاً ومستويات مختلفة سياسية واجتماعية ونفسية ، من حيث مدى عقلانيتها واستنارتها ، أو مدى جمودها وأصوليتها ، بل لعل بعضها يبلغ فى ممارساته فى بعض البلاد الغربية مستوى الخرافات والشعوذات . وقد يرجع انتعاش هذه الظاهرة العامة إلى ما يسود عالم اليوم من قلق شامل بشأن ما يعانيه من أزمات اقتصادية ومن أخطار نووية ومن مجاعات وتهديدات طبيعية وبيئية ومن صعوبات وفشل وخيبة أمل فى تحقيق الكثير من الأحلام والإيديولوجيات السياسية والاجتماعية ، فضلاً عن الإحساس بالاغتراب أمام المنجزات التكنولوجية الخارقة التى أفضى إليها التقدم العلمى الحديث . وهكذا مع تقدم العلوم وانتشار العقلانية ، تبرز باستمرار مشكلات إنسانية جديدة تسهم فى إنعاش هذه الظاهرة الدينية على المستوى العالمى وإن اختلفت وتنوعت دلالتها الوجدانية والسياسية والاجتماعية من بلد إلى آخر بحسب أوضاعه السائدة .

أردت أن أقول ، بهذا العرض التبسيطى السريع لبعض التوجهات والممارسات الدينية المختلفة ، إن الممارسة السياسية للدين لا يصح أن نحكم عليها حكماً مطلقاً بالمحافظة والرجعية ، أو بالتقدم والثورية ، وذلك لاختلاف تجلياتها العملية ، وملابساتها الموضوعية . فليس مطلق الدين ومطلق الإيمان هو معيار الحكم على هذه الممارسات ، وإنما المعيار هو الدلالة الموضوعية والوظيفية الاجتماعية لهذه الممارسات ، أى موقفها من القضايا والمصالح الأساسية لجماهير الأمة ولقواها المنتجة والمبدعة .

ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين عنواناً لسياسة - كشعار الإسلام هو الحل مثلاً - أو معياراً للحكم والتقييم على سياسة معينة ، إنما هو خلط بين العقيدة الدينية والممارسة السياسية بشكل عام والممارسة السياسية الدينية بشكل

خاص . وهو محاولة لإخفاء حقيقة ما هو عملى نسبي وراء ما هو مقدس مطلق ، وتغيب حقيقة ما هو مادي مصلحي وراء ما هو روحى وجدانى ، وهو تغريب للإنسان عن حقائق واقعه الموضوعى .

فالدول والسياسات ، والممارسات والمصالح الاجتماعية ومشروعات التنمية المختلفة ، لا تنقسم إلى مسلمة ومسيحية ويهودية وبوذية أو دينية ولا دينية ، وإنما تنقسم إلى دول وسياسات متحررة وأخرى تابعة وإلى سياسات رأسمالية وأخرى اشتراكية ، إلى سياسات استعمارية وأخرى وطنية ، إلى سياسات مستبدة وأخرى ديمقراطية ، إلى سياسات استغلالية عدوانية وأخرى عادلة وسلامية ، إلى غير ذلك . وداخل هذه السياسات المختلفة تقوم أنماط مختلفة من التوجهات والمواقف الدينية المتوافقة مع هذه السياسات أو المتعارضة معها . ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين معياراً للحكم والتقييم لهذه السياسات ، هو طمس لحقائق الصراعات والممارسات والمصالح المختلفة ، وخلق بين المفاهيم والقيم والمواقف المتعارضة ، فضلاً عن أنه تنمية لروح الانقسام الطائفى بين الناس ، وتغذية للتعصب والاغتراب .

خلاصة الأمر ، أننا لا نستطيع أن نستبعد أو نتجاهل علاقة الدين الحميمة بالسياسة . فهذا هو درس التاريخ ودرس الواقع . وليس صحيحاً ذلك الشعار القائل بأنه لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة . فعندما رفع أنور السادات هذا الشعار ذات يوم لم يتوقف لحظة واحدة عن استخدام الدين لتبرير سياسته وإعطائها بعداً دينياً ، وإنما كان يستهدف بهذا الشعار مجرد استبعاد تيار دينى يعينه يعارضه فى هذه السياسة .

والحق أنه مهما تطورت العلوم وانتشرت أساليب التفكير العقلى وتعمقت وتعاضمت سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وعلى الحياة الاجتماعية ، فستظل بل ستتجدد الأخطار والمجاهيل والغوامض والتناقضات والفواجع والمفاجآت والتخيلات والأسئلة الكونية والمصيرية الكبرى مهما اختلفت طبيعتها أو تضائل هامشها ، وسيظل الدين عمقاً ذاتياً وجدانياً روحياً للإنسان وإن اتخذ أشكالاً وتجليات موضوعية متطورة مختلفة متعددة فى سلوك الإنسان ورؤاه وإبداعاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية والخيالية ، بل سيظل هذا العمق الذاتى الروحى الوجدانى ، بصرف النظر عن التمثيلات والرموز الدينية المحددة ، قسمة أساسية من قسمة إنسانية الإنسان .

ولهذا ، فالموقف من الدين ، ومن الإيمان بشكل عام كوعى ذاتى روحى وجدانى ، ليس ، ولا ينبغى أن يكون ، موقفاً تكتيكياً برجماتياً كما تتصور بعض القوى اليسارية ، أو موقفاً استغلالياً انتهازياً كما تفعل القوى اليمينية ، وإنما هو موقف إنسانى استراتيجى يقوم على الاحترام والتقدير والتفهم التاريخى العميق لحقيقته دون أن يعنى هذا إلغاء الحق الإنسانى فى أشكال مغايرة من الرعى الفلسفى الموضوعى والعلمى بالكون والطبيعة والمجتمع .

على أن الأمر يختلف بالنسبة للممارسات الدينية السياسية . فهنا لا يتعلق الأمر " بدينية " الدين ، أى بالدين من حيث أنه عقيدة وإيمان ورؤية وجدانية روحية للكون والطبيعة والمجتمع ، وإنما من حيث تجليه الفكرى والسياسى والاجتماعى ومن حيث حقيقة ما يسهم به من تكريس وتجميد وتبرير للواقع المتخلف الظالم ، أو تغيير وتطوير وتشوير له ، أى من حيث موقفه من طبيعة السلطة ومن طبيعة التنمية الاجتماعية السائدة .

* * * *

فى ضوء هذه المعانى العامة ، ننتقل إلى ما هو خاص راهن فى خبرتنا المصرية ، متسائلين عن دلالة الدين الإسلامى فى البنية السياسية المصرية ، ودلالة السياسة فى الحركة الإسلامية فى مصر .

وقد يكون من الأوفق أن نعرض لهاتين الدالتين فى ساحة البلاد الإسلامية عامة . ولكن هذا الأمر يتطلب دراسة لا تتوفر لنا الآن ، ولا يتسع لها المجال هنا ، وإن كنا نعتبر أن السياق المصرى يمكن أن يعد نموذجاً مركزاً لمختلف الخبرات العربية والإسلامية على اختلافها وتنوعها . فضلاً عن أننا لا نستهدف هنا دراسة علمية تفصيلية للموضوع بقدر ما نستهدف مجرد تحديد لبعض مؤشرات العامة .

نستطيع فى البداية أن نميز الممارسة الدينية فى مجالات ثلاثة : الأول هو مجال الدين الشعبى ، والثانى هو مجال الدين الرسمى ، والثالث هو مجال الدين السياسى .

أما مجال الدين الشعبى فهو الممارسة الدينية اليومية للشعب ، المتمثلة - من الناحية العملية - فى ممارسة الطقوس الدينية ، ومن الناحية المعنوية فى المفاهيم والقيم الدينية السائدة والمتداخلة فى أشكال المعاملات والأنشطة والأعراف الاجتماعية وأشكال السلوك الأخلاقى . على أن هذه الممارسات الشعبية الدينية تختلف - وخاصة فى جانبها الفكرى والقيمى - باختلاف الفئات الاجتماعية والمهنية ، وهى مرتبطة ارتباطاً عضوياً مباشراً بالممارسات والخبرات الحياتية اليومية ، فضلاً عن أنها ثمرة تراث تاريخى عريق ، وإن تكن لها قسماؤها الخاصة التى تميزها فى كل مرحلة من المراحل الاجتماعية والتاريخية . ويغلب على هذه الممارسة الدينية الشعبية - بشكل عام - طابع المحافظة بل طابع التواكلىة والقدرية بل الأسطورية أحياناً ، وتتداخل فيها المفاهيم والقيم الدينية الأصلية النصية مع خبراتها ومصالحها وأوضاعها الاجتماعية السائدة لتشكل منطقاً داخلياً متسقاً ووحدة إيديولوجية خاصة . وبرغم طابع التسامح والتساند والتراحم والأخوة الأخلاقية الذى يتسم به الدين الشعبى فى معاملاته على المستوى الفردى والعائلى والاجتماعى ، فإنه يتناسج إيديولوجياً من حيث المفاهيم والقيم والسلوك مع الأنسقة الاجتماعية السائدة ، سواء كانت أنسقة ما قبل الرأسمالية ، أو الإقطاعية أو الرأسمالية التجارية أو البيروقراطية أو الطفيلية أو الرأسمالية بشكل عام .

ويشكل الدين الشعبى الأساس الذى تركز عليه السلطة السياسية فى ترسيخ مصداقيتها ومشروعياتها ، ولهذا تحرص دائماً على احتوائه وإعادة إنتاجه وتكريس طابعه المحافظ ، وإزالة أي تناقض بين إيديولوجيتها المعلنة ، والمفاهيم والقيم الدينية الشعبية السائدة ، التى تعمل على تطويعها لخدمة إيديولوجيتها الخاصة .

حقاً ، هناك تناقضات بين القيم الدينية الشعبية السائدة ، وخاصة الأخلاقية منها ، وأساليب عمل أجهزة الدولة السياسية والإدارية ، أو بين بعض القيم الدينية الشعبية السائدة فى الريف وبعض القيم الدينية السائدة فى المدينة ، أو بين بعض الفئات الاجتماعية من عمال وفلاحين وتجار وبورجوازية كبيرة وفئات بورجوازية متوسطة وموظفين ومشقنين ومنتسبين إلى الطوائف الصوفية إلى غير ذلك . . . إلا أن هذه التناقضات لا تمس مجمل وجوهر البنية الدينية الشعبية التى تسعى المؤسسة السياسية الرسمية إلى أن تحافظ على وحدتها ، وأن تتلاءم معها ، فضلاً عن تطويعها لخدمة مصالحها الخاصة ، كما سبق أن أشرنا .

على أنه إذا كانت المؤسسة السياسية الرسمية تستند إلى الدين الشعبى لترسيخ مشروعيتها ، فإن الحركات الدينية السياسية المعارضة - بشكل أو بآخر - للمؤسسة السياسية الرسمية تجد فى البنية الدينية الشعبية سنداً كذلك لتعميق إيديولوجيتها وتنمية جماهيريتها فى معركتها من أجل إقامة سلطتها الإسلامية . وهكذا يصبح الدين الشعبى ساحة للصراع السياسى والتناقضات الاجتماعية من منطلق دينى خالص .

هذه بعض المؤشرات العامة لظاهرة الدين الشعبى فى دلالاته وارتباطاته ، وإن يكن الأمر يحتاج بغير شك إلى دراسات ميدانية اجتماعية معمقة .

أما فيما يتعلق بالدين الرسمى ، فيتمثل فى المؤسسة الدينية التى تعد جهازاً من أجهزة الدولة الإيديولوجية ، وأداة من أدوات سلطتها ومشروعيتها . فدين الدولة هو الإسلام ، ولهذا فهناك مؤسسات دينية تتبع الدولة تبعية مباشرة أو شبه مباشرة مثل الأزهر ، ودار الإفتاء ووزارة الأوقاف والمساجد ، والمجلس الأعلى للشئون الدينية ، ومجمع البحوث الإسلامية ، والمجلس الأعلى للطرق الصوفية ، فضلاً عن البرامج الدينية فى الإذاعة والتلفزيون والإعلام الصحفى والتعليم الدينى فى المدارس ، والاتجاهات الدينية فى العديد من الأنشطة الثقافية فى مجال الكتاب والفيلم والمسرح ، إلى جانب الأعياد الدينية التى تشارك الدولة فى طقوسها مشاركة رسمية ، إلى غير ذلك .

وتسيطر الدولة على معظم هذه المؤسسات الدينية سيطرة فكرية وإدارية كاملة أو شبه كاملة ، ولهذا تعتبر هذه المؤسسات مراكز نشر وتوجيه ودعاية لسياسات الدولة بشكل مباشر أحياناً (فيما تتخذه من مواقف وقرارات صريحة فى شئون سياسية واقتصادية واجتماعية) وبشكل غير مباشر فى أغلب الأحيان (فيما تتخذه من مواقف وقرارات فى شئون دينية خالصة) ولهذا فهى غير منفصلة عن السياسات الرسمية للدولة رغم محاولة السلطة السياسية أن تقدم نفسها دائماً باعتبارها مجرد سند وحارس وداعم (أو خادم فى بعض ما يقال) لهذه المؤسسات الدينية من ناحية ، ومحاولتها إضفاء طابع الاستقلال الذاتى على هذه المؤسسات من ناحية أخرى .

على أنها فى الحقيقة جزء عضوى من المؤسسة السياسية الرسمية وجهاز من أجهزتها السلطوية . ولهذا وجدنا مواقف هذه المؤسسات الدينية تختلف باختلاف مواقف المؤسسة السياسية السائدة . فمواقفها فى كثير من الشئون السياسية ، بل والاجتماعية فى المرحلة الملكية فيما قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، تختلف عن مواقفها طوال مرحلة هذه الثورة ، كما تختلف فى المرحلة الساداتية .

واليوم تتبنى المؤسسات الدينية إيديولوجية الدولة المصرية القائمة والمتتمثلة فى مختلف ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية عامة ، وتصوغ لها منطلقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً . وهكذا يتم تسييس الدين أو تدين السياسة رسمياً .

على أنه ، خارج هذه العلاقة الرسمية بين الدين والسياسة ، تقوم علاقة أخرى غير رسمية تتمثل فى الحركات الدينية الإسلامية المستقلة تنظيمياً عن المؤسسات الدينية الرسمية ، والتى تعد - بمستوى أو بآخر - قوة معارضة فكرية وعملية للسلطة السياسية ، هذه الحركات هى أساساً حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، وهناك ما يوحد بين حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، وإن كان هناك ما يفرق ويميز بينهما . فكلاهما يستهدف إقامة سلطة دينية إسلامية ، وكلاهما يختلف اختلافاً جذرياً مع الحضارة " الغربية " المعاصرة ويتطلع إلى إقامة حضارة أخرى بديلة ، وكلاهما ذو رؤية غير تاريخية للفكر والقيم والواقع الاجتماعى ، إلا أن حركة الإخوان المسلمين ، وخاصة فى بدايتها ، كانت تسعى لتحقيق أهدافهما بمنهج متدرج ، فى غير تعارض أو صدام مع السلطة السياسية القائمة . ولهذا فقط ظلت تحرص على التعاون والتحالف مع هذه السلطة - فى أغلب الأحيان - رسمياً أو موضوعياً . فهناك قاعدة دينية مشتركة تجمعها مع هذه السلطة . وكان حسن البنا المرشد الأول للإخوان المسلمين يؤكد أن " دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التى سيقوم بها المسلمون بقيادة العالم " وأن القرآن " يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة " (رسالة النور) . ولكن حسن البنا كان يتحالف مع السلطة الملكية بل مع أحزاب الأقلية الرجعية فى السلطة ، ويعادى قوى المعارضة الوطنية الديمقراطية المتمثلة فى " الوفد " وفى الحركة اليسارية ، وكان يرى الدستور القائم آنذاك - فى العهد الملكى - صالحاً باستثناء بعض نصوصه التى تحتاج إلى توضيح (المؤتمر الخامس) وكان يأخذ بالمصالح المرسل ، ويدعو إلى التدرج فى الدعوة الإسلامية ، " إذ ينبغى أن تبدأ بالسعى إلى تعميم الدعوة بين الناس بالحجة والبرهان ، فإن أبرأ الإلحاف والجور والتمرد فبالسيف والسنان " (إلى أى شئ ندعو الناس) . ولعل هذا المنهج من التحالف مع السلطة والتدرج فى الدعوة أن يكون نوعاً من التقية وإخفاء ما كانوا يعدونه سرا من حركة عسكرية . ولهذا فعندما قويت شوكتهم واستشعرت السلطة خطرهم عليها وقع الصدام الذى كان حسن البنا نفسه من ضحاياه . وفى المرحلة الثانية من حركة الإخوان المسلمين ، مرحلة الهضيبي ، تغلب من جديد التحالف مع السلطة الملكية على جانب التمرد والثورة . ومع ثورة ٢٣ يوليو ٥٢ يبرز الإخوان فى البداية كقوة مشاركة فى السلطة الثورية الجديدة ، ولكن سرعان ما يتناقضون معها حول قضايا سياسية واقتصادية وإيديولوجية ، تناقضوا معها حول قانون الإصلاح الزراعى ، وحول أن تكون لهم الرقابة على كل القوانين والتشريعات التى يتخذها مجلس قيادة الثورة إلى غير ذلك . ووقع الصدام بينهم وبين ثورة يوليو ، ولكنه فى هذه المرحلة كان صداماً حول مجمل المشروع الوطنى الاجتماعى التقدمى لهذه الثورة . وفى مواجهة هذا المشروع صاغ الإخوان مشروعاً مناقضاً . ولم يكن فى الحقيقة مشروعاً مناقضاً بقدر ما كان مشروعاً رافضاً بشكل مطلق لكل سلطة بشرية ، متهمها المجتمع بالجاهلية والكفر ، داعياً

إلى تنشئة الجماعة الإسلامية في مواجهة هذا المجتمع الجاهلى الكافر ، والجهاد من أجل إقامة الحاكمية الإلهية ، سلطة الله ، وبناء المجتمع الإسلامى . وبهذه الإيديولوجية الجديدة التى صاغها سيد قطب (متأثراً بالمودودى) انشقت حركة الإسلام السياسى فى مصر إلى حركتين : حركة الإخوان المسلمين التى أخذت تواصل نهجها التهادنى التدرجى القديم ، والجماعات الإسلامية التى اتخذت لنفسها طريقاً جهادياً متميزاً هو طريق الصدام مع السلطة ومع المجتمع المدنى عامة . وتبدأ بالفعل مرحلة جديدة من هذا الصدام الحاد تشنه الجماعات الدينية (وخاصة الجماعة التى اصطلح على تسميتها " بالتكفير والهجرة " ، وحركة الجهاد) ، وهو صراع افتقد أى برنامج سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى ، وإنما اتخذ - فى الجوهر - طابعاً عقائدياً خالصاً ، فضلاً عن الدعوة إلى العودة لمظاهر الحياة والمعاملات التى كانت سائدة فى صدر الدعوة الإسلامية . إنه صدام بين الكفر والإيمان ، بين الجاهلية والإسلام ، بين حاكمية البشر وحاكمية الله . وهو صدام يرفض الشرعية السياسية والاجتماعية القائمة رفضاً مطلقاً ، ويتسلح بمختلف الوسائل بما فيها العنف المسلح لإقامة سلطة الله وحاكمية وإزالة مجتمع الجاهلية والكفر .

أما حركة الإخوان المسلمين ، فواصلت دعوتها فى إطار الشرعية السياسية والاجتماعية ، بل والتحالف والتعاون - موضوعياً على الأقل - مع السلطة السياسية الحالية فى جوهر ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . حقاً ، لقد اختلفت معها جزئياً فى بعض القضايا مثل قضية الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال ، وهو اختلاف حول تنظيم عمل هذه الشركات ، وليس حول مبدئها الذى يتفق تماماً مع طبيعة التوجه الرأسمالى الكبير ذى الطابع الطفيلى للسياسة الاقتصادية الرسمية ، ومثل قضية الديمقراطية وخاصة ما يسمى بالقوانين السيئة السمعة كقانون الأحزاب ، وقانون الانتخابات ، وقانون الطوارئ فضلاً عن التعذيب فى السجون ، وهى قضايا تختلف حركة الإخوان المسلمين مع السلطة السياسية حولها ولكنها تتغاضى عنها فى مواقفها المؤيدة والمساندة فى غير تحفظ لمختلف البلاد العربية والإسلامية ذات الأنظمة الرجعية والاستبدادية . وإذا حاولنا أن نقدم تقييماً عاماً لمشروع حركة الإخوان المسلمين - نستخلصه من شعاراتها ودعاؤها النظرية المختلفة - لما وجدناه فى أرفع صوره الممكنة سوى سلطة دينية ذات مشروع لتنمية رأسمالية مرشدة ، متطهرة - نظرياً - من الاحتكار والفساد . أما إذا تأملنا مختلف مشروعات التنمية المتحققة فى " الدول الإسلامية " عامة لوجدناها مشروعات رأسمالية متخلفة تابعة للنظام الرأسمالى الإمبريالى العالمى . وهو ما لا تنتقده أو تعارضه حركة الإخوان المسلمين فى موقفها من هذه الدول .

أما الجماعات الإسلامية ، فبرغم أن قياداتها خرجت من السجون مع من خرجوا من القوى الإسلامية بفضل السلطة الساداتية التى ساعدت بعض هذه الجماعات بالمال وتغاضت عن تدريباتها العسكرية ووظفتها فى ضرب خصومها من يساريين وديموقراطيين ، فإنها تعبر بحق - وبالمفارقة - عن رفض جذرى مطلق للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية السائدة فى بلادنا منذ المرحلة الساداتية وحتى اليوم ، وهو رفض يتخذ موقفاً جهادياً تطهيرياً روحياً مثالياً حاداً . بل لعل الجماهيرية النسبية لهذه الجماعات وهذا الشكل الحاد الذى تتخذه أفكارها وممارساتها ، أن يكون هو فى ذاته رد فعل اجتماعياً أخلاقياً انفعالياً عاطفياً لهذه الأوضاع الفاسدة المتردية ، وإن اتخذ مظهراً دينياً . على أنه برغم طابع الرفض الجذرى المطلق الذى تبديه هذه الجماعات فى مواجهة السلطة السياسية والنظام الاجتماعى بوجه عام ، بل بسبب هذا الرفض الجذرى المطلق الذى يفتقد أى رؤية سياسية واجتماعية عقلانية موضوعية بديلة ، وبسبب تعصبها الشديد - ولا أقول تطرفها فالتطرف يمكن أن يكون قوة تجديدية إبداعية ثورية - وتمسكها الجامد بحرفية النصوص الدينية وعدم احترامها للرأى الآخر وللحوار الإنسانى الديموقراطى ، واغترابها عن الوقائع والحقائق المتجددة والقوى المتصارعة فى مجتمعها وعصرها ، ودعوتها إلى سلطة إلهية مقدسة مطلقة ، يمارسها بشر يصيبون ويخطئون ، مما يعطى لأخطائهم صفة القداسة والإطلاق ، فضلاً عن أنها دعوة لم يقلل بها نص دينى ، بل أثبتت الخبرات التاريخية المختلفة ما تفضى إليه مثل هذه السلطات الدينية من استبداد وقمع وظلم وطائفية وجمود ، هذا إلى جانب المسلك الغوغائى الفاشى العدوانى العنيف ضد بعض الظواهر الجماهيرية الثقافية المتخضرة ، من مبادرات فكرية وأدبية وفنية . أقول إنه بسبب هذا كله يصبح الرفض الذى تبديه هذه الجماعات للأوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة والمتردية ، رفضاً مرفوضاً اجتماعياً ، بل يتحول إلى نقيضه ، فيضفى على السلطة السياسية -

التي ترفضها وتحاربها هذه الجماعات - مصداقية ومشروعية كمصدر للأمن وضمان للاستقرار وإطار للعقلانية والديموقراطية مهما كانت حدودهما . وهكذا تقوم هذه الجماعات الإسلامية برفضها اللاعقلاني وأفكارها الجامدة المتخلفة ، ومواقفها المتعصبة الفاشية غير المتحضرة ، بتكريس الأوضاع القائمة السائدة ، بدلاً من تغييرها . بل تصبح هذه الجماعات الإسلامية نفسها - لا الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية - هي الخطر المباشر - على مستوى الفكر ومستوى الممارسة - الذي يهدد أمن المجتمع ويحد من إمكانية تطوره التنموي والديموقراطي والعقلاني .

وإنها لفارقة أخرى ، أن تتولد الجماعات الإسلامية المتعصبة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية في بلادنا ، كقوة معارضة ورفض لها ، فإذا بها تصبح - موضوعياً - قوة تكريس ودعم وتجميل لها ! .

وهكذا تتلاقى السياسة الدينية الرسمية والسياسة الدينية المهادنة ، والسياسة الدينية الرافضة المتعصبة ، في تغييب قضايانا ومشاكلنا الوطنية والاجتماعية والثقافية الأساسية ، وحرف نضالاتنا الفكرية والعملية عنها ، ويصبح التصدي لها - وخاصة المتعصبة منها - وفضح جمودها وتحالفها الموضوعي مع السلطة السياسية الراهنة هو وجه من أوجه نضالنا ضد سياسات الردة والتخلف والتبعية .

* * * *

لا ... لا توجد - للأسف - في بلادنا معارضة دينية سياسية مستنيرة ، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا ، وملتزمة بهموم شعبنا . قد نتبين هذه المعارضة في بعض الكتابات الفردية المضيفة المتناثرة هنا وهناك ، ولكنها لا توجد كحركة سياسية منظمة .

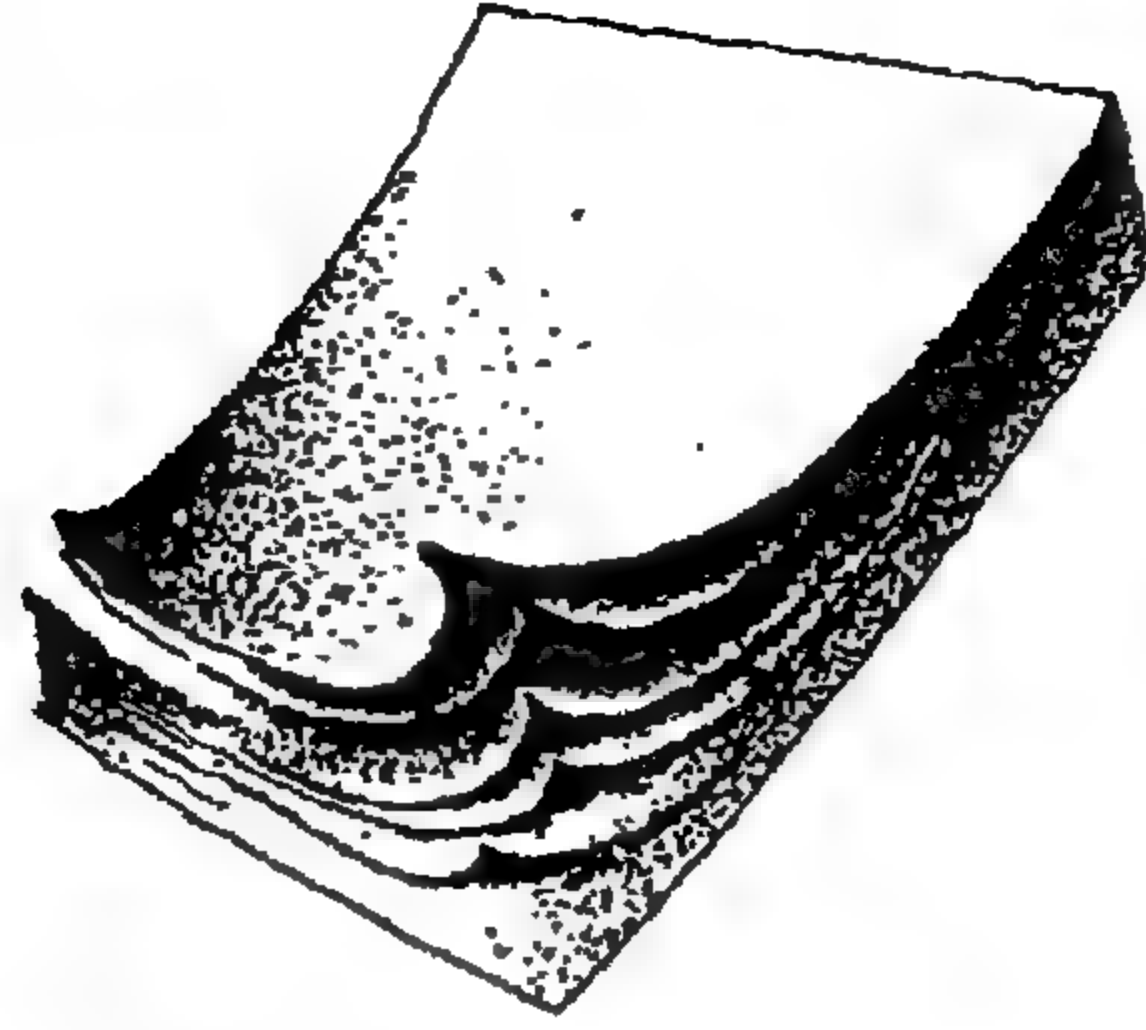
فلترتبط السياسة بالدين ، وليرتبط الدين بالسياسة ، فهذه ليست هي القضية . وإنما القضية أن يتحقق هذا لمصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتجديدها وتقدمها ، لا لتجميدها وتكريس تخلفها وتغييب حقائقها وإطفاء مشاعل العقل والديموقراطية والإبداع والتقدم في مسيرتها ...

لن نعثر على المستقبل في كهوف الماضي ، ولن نصنعه بأحجار جاهزة ..
لن نكتشف الحقائق في حرفية النصوص ويتجاهل الواقع ، ورفض العقلانية والعلمانية ...
لن نؤكد هويتنا وانتماءنا بترديد الأذكار والأوراد وإرخاء اللحى وإخفاء وجوه النساء ورفض التحديث والحضارة ..
لن نحقق العدل والحرية بمنح السلطة السياسية البشرية صكوك طغيان وغفران وقداسة .
ولن تتفجر الاجتهادات العظيمة بغبر التفتع على مصالح شعوبنا ، وحقائق الواقع الموضوعي لمجتمعنا وعصرنا ، بالعمق وروح النقد والديموقراطية والعلم والاستنارة والجسارة والعمل النافع الخلاق ، كما كان يفعل فقهاؤنا ومفكرونا الكبار رغم ما كانوا يتعرضون له من عنت وأذى واستشهاد ، والذين أدركوا أن المصلحة هي جوهر مقاصد الشريعة ، وأنه إذا " ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه ، بأي طريق كان ، فشم شرع الله " كما قال الإمام ابن القيم الجوزية ...

إننا بهذا ، وبهذا وحده ، سنحس قراءة الماضي ، ومعرفة حقائق النصوص ، وتنمية هويتنا المتجددة ، وتطوير حياتنا وأفكارنا وقيمنا وإقامة سلطة العدل والحرية ، وصنع المستقبل الخالي من الاستبداد والاستغلال . وبالمشاركة في تجديد الحياة وتحديثها وتقدمها سيتجدد الفكر الديني نفسه ..

ويتفتح آفاق الحوار وآفاق الحية لمختلف العقائد والأفكار ، وبضمان المشروعية الديمقراطية والعقلانية وتوفير الاحتياجات المادية والروحية والثقافية الأساسية ، ستتفجر الاجتهادات والإبداعات والسعادات الإنسانية بغير حدود ، وفي مختلف المجالات ...





دراسات

(الأسس الفكرية)

(الإسلام السياسي والمجتمع)

في السياسة * في الاقتصاد * في

التشريع * في المنظمات الجماهيرية

* في الطائفية * في العلم

(الإسلام السياسي عربيا)

(قضايا نظرية عامة)

الإسلام السياسي

من التطرف إلى مزيد من التطرف

د . رفعت السعيد

" ويل لمن لا يعرف قلعة خصمه جيدا من الداخل "
(حكمة فرعونية)

.. وليأذن

لى القارئ قبل أن نستعرض معا أطروحات هذه الدراسة أن نستقر معا على منظومة من الملاحظات والافتراضات لعلها تكمل الدراسة وتكون لازمة لها ... وضرورة قبل البدء بها ... ومنظومة الملاحظات هذه تنقسم إلى

قسمين ...

ويقول ماركس : " الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم ، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية ، وهو منطقهم الذى يتخذ شكلا شعبيا ، وهو موضوع اعتزازهم الروحى ، وموقع حماسهم ، وهو أداة قصاصهم ، ومنهجهم الأخلاقى " (٢)

ويعترض الحجز بعنف على هؤلاء الذين يتعاملون بسطحية مع الدين أو يستخفون بتأثيره على الجماهير فيقول : " إن ظاهرة سيطرت طوال ١٨٠٠ عام على عقول البشرية المتحضرة ، وجعلت الامبراطور قسطنطين ذا المطامح اللامحدودة يعتنق المسيحية ويوسع على أساسها امبراطوريته ، إن ظاهرة كهذه لا يمكن النظر إليها كنسج واه أو كأوهام يرددها مشعوذون " (٣)
وفى كتابه " العائلة المقدسة " هاجم ماركس بشدة الهيجليين الشباب الذين وضعوا الدين فى موضع العدو ، مؤكدا أن هذا الموقف هو محاولة لإخفاء العدو الحقيقى ... العدو الطبقي .

الأول : حول موقف الماركسية من الدين .. والثانى : حول بعض المعطيات التاريخية والاجتماعية التى قد تقدم تفسيراً أو إيضاحاً لبعض معطيات هذه الدراسة .

أولا : حول موقف الماركسية من الدين :
* قد يكون من الضرورى أن نبدأ برفض الادعاء بأن الفكر المادى يعنى بالضرورة اتخاذ موقف معاد للدين كاعتقاد .

فالدين ، فى رأى الماركسية ، هو ظاهرة موضوعية تنتمى من حيث المجال إلى " الوعى الاجتماعى " . وبطبيعة الحال فإنه يصعب التعامل مع الشعب - أى شعب - دون إدراك مكونات وعيه الاجتماعى والتعامل معها تعامل موضوعيا .

يقول الحجز : " إن الدين هو فى واقع الأمر انعكاس غير مادى فى عقول الناس لقوى تسيطر عليهم فى حياتهم اليومية " (١) .

* د. رفعت السعيد : كاتب وباحث متخصص فى التاريخ - مصرى .

الدينية من أن تلعب دورا هاما في تكوين المناخ الفكرى لعدد من الحركات الاجتماعية للعبيد والأقنان وقنات أخرى ، وهى حركات كانت ثورية فى مضمونها الاجتماعى ، وإن اتسمت بوعى دينى يمثل فى واقع الأمر شكلها الخارجى المرتهن بمستوى التطور الاجتماعى ذاته " (٧)

لكن الماركسية إذ تؤكد إمكانية أن يلعب الدين دورا فى حركة التغيير الاجتماعية ، أى دورا سياسيا ، فإنها ترى أن ذلك رهن بمستوى محدد من التطور الاجتماعى ومن غرالى وعى ، وتحديدًا فإن هذا الدور يتناقض بل ويتلاشى مع غرالى وعى الطبقة الذى يحول بين جماعات تخضع للاستغلال والاضطهاد فتتشبث بدين جديد يخالف ديانة الحكام وتتخذ محورا لنضالها وخلصها ، وبين جماعات متميزة طبقيا تنتمى جميعا إلى ذات الدين ...

بل إن الأمر هنا قد يتحول بالحكام والمستغلين إلى إمكانية استخدامهم بعض رجال الدين وبعض الشعارات ذات البريق الدينى كأداة لتأجيل الصراع الطبقة ...

ومن ثم ، فإن الدين كمعتقد سماوى يمكن أن يستخدمه البعض فى فترة النهوض الأولى أداة للتحرر بينما يمكن أن يستخدمه البعض أداة لتغطية القهر واستمراره ...

ومن هذه الزاوية يقال إن العلاقة بالدين كمنظومة تصرفات أرضية تنتمى إلى " الوعى الاجتماعى " .

وفى هذا الصدد يقول لينين : " لقد كان الناس وسيطرون أبداً فى حقل السياسة ضحايا ساذجة يخدعها الآخرون ، بل ويخدعون أنفسهم مالم يتعلموا استقراء المصالح الطبقة بين أسطر الخطب والبيانات والمواعظ والدعساوى الدينية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية " (٨)

وبهذا يمكن للأمر أن يكون واضحا . فالدين كمعتقد سماوى هو علاقة داخلية للإنسان ، يتعين احترامها والدفاع عن حقه فى التمسك بها والخضوع لمقتضياتها ومتطلباتها ، أما استخدام الدين كأداة فى الصراع الاجتماعى فإن الماركسية ترى أنه كان واردا وممكنًا بل وثوريا فى المراحل الأولى للتطور الاجتماعى ، وأنه مع نشوء الطبقات الاجتماعية وتبلورها ووقوفها وجها لوجه فى معترك الصراع الطبقة فإن إدخال الدين فى هذا المعترك يمكنه أن يحرف الأفكار عن المعطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع ، بل ويمكنه أن يجعل من المقولات الدينية شعارا أو

وفى كتابهما " الايديولوجية الألمانية يدين ماركس وإنجلز مقولات برونو واور المعادية للامبريالية قائلين : إن خصومنا هنا على الأرض ، ويجب أن نواجههم هنا على الأرض ، ولا يلىق أن نهرب من هذه المواجهة لنصطنع خصوما فى السماء . وإنجلز مقال بعنوان " إسهام فى تاريخ المسيحية الأولى " يقول فيه :

" إن تاريخ المسيحية الأولى يقدم نقاط التقاء ملفتة للنظر مع الحركة العمالية المعاصرة . فالمسيحية كانت فى بدايتها تشبه الحركة العمالية من حيث كونها حركة مضطهدين ، لقد ظهرت فى البداية كدين للعبيد والفقراء والمحرومين ، وللشعوب المستعبده التى اضطهدتها روما .

والمسيحية والاشتراكية تلتقيان فى أن كلا منهما تبشر بالخلاص من العبودية والبؤس .

المسيحية تجعل الخلاص فى السماء ... بعد الموت . والاشتراكية تجعله هنا على الأرض ... وأثناء الحياة . والمسيحية الأولى والاشتراكية تتشابهان فى تعرضهما للمطاردة ... والاضطهاد ... وفى رؤيتهما الأئمة " (٥)

وفى مقال آخر بعنوان " كتاب القيامة " يؤكد إنجلز ما قاله المفكر الفرنسى أرنست رينان حول المسيحية الأولى ويقول : إذا أردتم أن تأخذوا فكرة صحيحة عما كانت عليه الجماعات المسيحية الأولى فلا تقارنوها بالجماعات الدينية الحالية ، وإنما قارنوها بالفروع المحلية للدولية الأولى .

ومن ثم ، فإن الماركسية تنظر الى الدين من حيث كونه " وعيا اجتماعيا " يكون قادرا فى ظل ظروف محددة وبمعطيات محددة على أن يلعب دورا إيجابيا هاما فى حركة تحرير الإنسان من الاستغلال .

يقول لينين : " إن بروز الاحتجاج السياسى المرتدى ثيابا دينية ، هو ظاهرة تلازم جميع الشعوب فى طور محدد من تطورها " (٦)

كذلك أكد إنجلز فى مجال حديثه عن كون الدين جزءا من المكون الأساسى للوعى الاجتماعى ومن ثم للحركة الاجتماعى فى بعض المراحل وخاصة تلك التى تسبق مراحل الوعى الطبقة الحاسم ...

" .. إن الدين يتضمن فى عمقه مضمونا احتجاجيا ، إنه أنين المضطهدين ، كما أنه يتسم بمحاولة تقديم تعويض مستقبلى عن عالم راهن مرير المذاق لم تتكامل بعد شروط وإمكانات تغييره تغييرا ثوريا ، ولقد تمكنت الأفكار

الإسلام السياسى من التطرف ..

بالضرورة أن يهتم بجزئيات الحياة ... وخصوصا فى الأمور
الدنيوية البحتة ...

* تستند هذه الدراسة إلى ضرورة التمييز بين مكونات
الوعى الدينى ذاته . فالأديان باعتبارها مكوناً أساسياً
ومهماً من مكونات وعى الجماهير يتحدد حجم الدور الذى
تلعبه فى حياة الأفراد والمجتمعات وفق متغيرات اقتصادية
 واجتماعية ، فالعنصر الدينى يلعب دوراً محدوداً فى بعض
المجتمعات (كالمجتمعات الأوروبية مثلاً) ، ليس لأن
الحضارة الغربية حضارة كافرة ، فالكنيسة الأوروبية لم تزل
تلعب دوراً بارزاً ، وإنما بسبب معطيات اقتصادية واجتماعية
محددة .

والعكس صحيح فى لبنان مثلاً، فنتيجة لظروف سياسية
محددة تناقص الانتماء الطبقي إلى حد كبير بينما تسيدت
المشاعر الدينية والطائفية الدينية لتجعل من نفسها
محور الحياة الراهنة هناك ، بل واتسمت النزعة الطائفية
الدينية بتشعب ذى بعدد سياسى فئوى وجغرافى ...
(الممارك بين فريقين مسلمين وشيعيين هما حزب الله
وجماعة أمل ، والممارك بين القوات اللبنانية والجيش اللبناني
المسيحى بقيادة ميشيل عون وهما فريقان مسيحيان
مارونيان) .

ولا يمكن القول بأن اللبنانيين قد أصبحوا فجأة أشد
الشعوب تدنياً .

فلو أخذنا نمو الحركات السياسية ذات الطابع الدينى
كمعيار لنمو التوجه الدينى عامة لأخطأنا بشكل فادح ،
ولاعتبرنا النموذج اللبناني وهو نموذج منفر بل ومثير
للاشمئزاز حيث تحول الطائفية الدينية البشرالى أدوات قتال
بلا قلب ولا حس ولا مشاعر إنسانية أو وطنية أو حتى
دينية ..

لاعتبرنا هذا النموذج هو النموذج المرجح والمأمول .. وهو
ملا يقول به أحد .

من هنا نصل إلى مقولة سوف تتمسك بها هذه الدراسة ،
وهى ضرورة التفريق بين العنصر الإيمانى فى الدين وبين
تصاعد أو هبوط نشاط جماعات الإسلام السياسى ، فهما
عنصران غير متلازمين ، بل لقد ينمو أحدهما بينما ينكمش
الآخر وفق تطورات اجتماعية محددة .

* من هذه الزاوية يمكن أن تقر أن جماعات الإسلام
السياسى الذى تتجدد جميعاً اتجاهها متطرفاً لاتعنى على

أداة يستخدمها الحكام ... وبعض رجال الدين فى تغييب
الوعى الاجتماعى والطبقى للجماهير ومن ثم فى فرض المزيد
من الاستغلال والقهر عليهم .

ومن هنا فإن احترام الماركسية للدين شىء والمطالبة
بخضوعها لابتزاز الذين يستغلون الدين فى معركة الصراع
الطبقي شىء آخر .

ولعلنا بعد هذه الملاحظات نستطيع أن نبدأ دونما حرج
فى معالجة مواقفنا الانتقادية من " الإسلام السياسى " ،
باعتبار أننا نعتقد أنه محاولة لتطويع المعطيات الدينية
لمصالح اجتماعية محددة وضد مصالح اجتماعية محددة وهو
ما يتنافى مع جوهر الإسلام ذاته الذى يتوجه " للناس كافة "

ثانياً : ملاحظات أولية حول بعض القضايا
الاجتماعية والسياسية :

* نحن نعنى بتعبير " الإسلام السياسى " كل محاولة
لإقحام الدين فى التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات وهو
الأمر الذى ينأى بالإسلام عن كونه " كليات " دون التعرض
لجزئيات الحياة وهو ما يتجسد فى العصر الحديث فى فكرة
" الدولة الدينية " .

ولعل عبارة أفلتت من الشيخ حسن البنا ، لعله قالها
ليتهرب بها من إلحاح المطالبين إياه بوضع برنامج سياسى
واقتصادى واجتماعى لجماعته ، تغنيها عن الشرح المطول فى
هذا الصدد .

يقول حسن البنا : " يتعين علينا أن نقف عند هذه
الحدود الربانية النبوية ، حتى لانقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا
به الله ، ولانلن عصرنا بلون عصر لا يتفق معه . وإلى
جانب هذا يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام كدين عام
انتظم شئون الحياة ... جاء أكمل وأشمل من أن يعرض
لجزئيات هذه الحياة وخصوصاً فى الأمور الدنيوية البحتة "
(التشديد لنا)

أقول إن هذه العبارة قد أفلتت من الشيخ ، لأنها فى
اعتقادهى تخالف كل سياق دعوته للحكومة الدينية بل
وتتناقض معها ... وأؤكد ذلك كى لا يتصور البعض أننى
استنطق الشيخ بغير ما نطق به .

لكن هذه العبارة تكفينى وزيد لشرح فكرتى فى
رفض مقولات " الإسلام السياسى " الذى يتعين عليه

عنصر تحكم وإحكام للقبضة .

يقول حسن البنا : " الطاعة (وهى أحد أركان الدعوة) هى امتثال للأمر وإنفاذه فوراً ، فى العسر واليسر والمنشط والمكره ... ونظام الدعوة صوفى بحث من الناحية الروحية ، وعسكرى بحث من الناحية العملية . وشعارنا دائماً أمر وطاعة من غير تردد ولامراجعة ولاشك ولاهرج " (١٠) (التشديد لنا)

ولابد للدعوة هنا (أية دعوة من هذا النوع) أن تعوض العضو عما فقد من إرادة فهى تمنحه ما يسمى فى مفردات هذه الجماعات " بالاستعلاء بالإيمان " فهو ليس مجرد عنصر مسلوب الإرادة ، ضيق الأفق ، صلب الرأى عاجز بل ورافض لأن يعمل عقله فى فحص فكر أو تصرفات أو ممارسات الأمير أو الجماعة . وإنما هو أفضل من كل من هم خارج الجماعة ، هو يستعلى عليهم بإيمانه ، هو أقرب إلى الله وهو أكثر إيماناً ... الخ . ولعل هذا يفسر النزعة العدوانية لدى هؤلاء الأعضاء إزاء الآخرين من خارج الجماعة فهو أفضل منهم وهم أخط منه ، هو أكثر إيماناً ، وهم فى أحسن الأحوال قليلو الإيمان ومع مضى الخط على استقامته هم كفرة .

* والموقف المتطرف هو موقف مستند إلى نص تم اختياره مسبقاً ، والالتزام هو أولاً وأخيراً بالنص ، فإن تعارض النص مع الواقع فالواقع خطأ والنص صحيح ، لأن النص يجب أن يكون صحيحاً ... دون إدراك لأهمية ربط النص بالواقع ... ودون تذكر لقول الرسول : " أنتم أدرى بشئون دنياكم " . هكذا يمثل الموقف المتطرف حالة من العجز عن التعامل مع الواقع . لأن النص هو الحقيقة الأولى والأخيرة . فإن عجزت عن التعامل مع الواقع بمعطياته المتجددة ، فإنك تعجز عن خوض معاركه وعن امتلاك إمكانات تغييره ، ومن ثم فإن الموقف المتطرف يكمل العلاقة المفتقدة مع الواقع " بأحلام " قديمة مؤملاً فى الارتداد إليها خلاصاً بما هو قائم ... خاصة إذا ما كان عاجزاً عن التلازم معه وامتلاك أدوات الصراع ضده . إن حالة الارتداد إلى الماضى والقول بالعودة إليه كما كان تلخص كل نتائج العجز عن التعامل مع الواقع .

ويوضح شكري مصطفى " أمير آخر الزمان طه المصطفى شكري " (هكذا أسمى نفسه) وأمير جماعة التكفير والهجرة كما أسمته أدوات الأعلام ... يوضح هذه المقولة قائلاً " إن شرط تمكين المسلمين واستخلاصهم ، وإقامة دولتهم وإظهار دينهم هو الإيمان والعمل الصالح . هذا الشرط لا يمكن

الإطلاق أنها تمتلك جرعة إيمانية أزيد من الآخرين ، فالتطرف الدينى شئ يختلف عن التدين ، وهو تحديداً ليس جرعة زائدة من التدين ، بل هو موقف سياسى اجتماعى طبقى محدد . ويمكن أن نسترسل فنقول إن معطيات التوجه الاجتماعى والاقتصادى لجماعات الإسلام السياسى واحدة على اختلاف أنواعها (وإن ارتدى بعضها ثياباً أكثر اعتدالاً أو أكثر تطرفاً) فإنها فى مجموعها جماعات سياسية تلغى المنظور الطبقي للصراع ... وتقسّم البشر ليس على أساس موقفهم من العملية الإنتاجية (رأسماليون وعمال ، ملاك أراضى وأجراء) وإنما من منظور فكرى ينحصر فى مدى ولاء الشخص لفكر الجماعة أو ماتبشر به .

وهى جميعاً وفى الواقع العملى ترفض المعطيات الطبقيّة التى يمكنها أن تحرر طبقة الأجراء من استغلال الطبقات المالكة (الأرض لمن يملكها - الملكية العامة لوسائل الإنتاج ... إلخ)

وهى جميعاً وفى الممارسة الواقعية ساندت وتساند نمط الإنتاج السائد ولم تر أى ضير فى استمراره بشرط أن يلتزم الجميع رأسمالين وعمالاً بتعاليم الجماعة ، أو ماتراه هى أنه تعاليم الدين .

نحن ، إذن وباختصار ، أمام دعوة رأسمالية لكنها ترتدى جلباباً أبيض وعمامة وتطلق لحية . ألم نقل من البداية إننا نرفض إقحام الدين فى مجال العلاقات الاجتماعية والصراع الاجتماعى .

وهل نحتاج إلى أن نذكر بمقولة لينين السابق الإشارة إليها (لقد كان الناس وسيظلون أبداً فى حقل السياسة ضحايا ساذجة يخدعها الآخرون ... مالم يتعلموا استقراء المصالح الطبقيّة بين أسطر الخطب ... والمواظ والذعوى الدينية ...)

* وهكذا ، وفى تعاملنا مع العنصر المتطرف دينياً ، فإننا لا نجد فيه عنصراً أكثر تديناً ، بل هو صاحب موقف سياسى واجتماعى وطبقى ، لكنه موقف مشحون بحالة من التعبئة الروحية والفكرية تضع صاحبها فى قفص من نصوص تم اختيارها بعناية تفرض عليه أن يتنازل طائعاً مختاراً عن إرادته الخاصة وعن مواقفه الخاصة لحساب النص أو من يسكون بزمام النص .

فالبيعة للأمير ضرورة " من مات بدون بيعة فى عنقه فقد مات ميتة جاهلية " ، لكن البعض يجعل من البيعة

الجماعات لا تمتلك تصورا محددا للمستقبل ، فهي إذ تستعيد الأسماء والشعارات والزى والرؤية والممارسات فإنها تعتقد أن ماسيطبق من نظام اقتصادى واجتماعى (فى حالة استلامهم السلطة) هو ذات ماكان مطبقا أيام الرسول والخلفاء الراشدين ، وهم لا يرهقون أنفسهم فى استجلاء تفاصيله لأن التفاصيل قد تبدو غير ملائمة للتطبيق اليوم (وهذا طبيعى تماما) كما أنهم فى أغلب الأحيان لا يمتلكون رؤية واضحة لما كان يجرى فى هذا الزمان ، إما بسبب نقص فى المعرفة أو بسبب اختلاف الروايات وتعارضها . هنا نجد أنفسنا ، ورغم القول المتشدد بتطبيق الشريعة حرفا بحرف والعودة للماضى كما قال شكرى مصطفى " شبرا بشبر وذراعا بذراع " ، نجد أنفسنا أمام نص عام ، لا يحدد بالضبط تفاصيل أوحى عموميات نهج الدولة التى يريدونها ولا النظام الذى ينشدونه . ومن ثم فإننا نجد أنفسنا أمام ما يمكن تسميته " بالإسلام المقلب " ، فإنهم يتصورون أن استلامهم السلطة يكفى وأن ثمة شريط فيديومعيا فيه كل ما يجب أن يجرى وما يجب أن يكون : يضعون الشريط فى الجهاز ويدور دولاب الدولة وفق ما يعتقدون ...

- * وثمة ملاحظة أخرى عن التكوين الثقافى المصرى ، فالتعليم المصرى يمضى عبر ثلاثة محاور أساسية :
- التعليم الحكومى (وهو دينى فى بعضه ، ومدنى فى أغلبه) .
- التعليم الأجنبى (وهو دينى مسيحى فى بعضه ، مدنى فى أغلبه ، وفي بعض الحالات فهو ذو طابع غربى صرف) .
- التعليم الأزهرى (وهو دينى فى أغلبه ، مدنى فى بعضه) .

ولابد أن تعدد محاور التعليم هذه يخلق نوعا من الخلل فى التكوين الفكرى والثقافى لفئة المعلمين المصريين ، وإذا لاحظنا أن التعليم فى المحاور الثلاثة يقوم فى الأساس على التلقين ، وعدم الدعوة لإعمال الفكر ، أو تنشيط العقل ، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة ، يمكن للفكر المتطرف القائم أساسا على التلقين النصى أن يجد لنفسه سطوة وسط هذه الفئة . حيث اعتاد الجميع أن تهبط المعرفة من أعلى ... مدرس الفصل ، أو أمير الجماعة ... سيان .

ولعل هذا يفسر انتشار ظاهرة التطرف الدينى وسط المثقفين والمهنيين .

- * وإذا كانت ثورة يوليو قد أمكانها تصفية كبار الملاك

أن يتغير أو يتبدل من زمان إلى زمان أو من مكان إلى مكان ، فيكون الإيمان والعمل الصالح الذى أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه غير الإيمان والعمل الصالح فى آخر الزمان . لا يمكن "

ومن ثم فإن أمير آخر الزمان يقودنا إلى فكرة محددة " لابد من سلوك طريق النبى وأصحابه شبرا بشبر ، وذراعا بذراع لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول ، وهى كما بدأ الإسلام يعاد الإسلام " . (١١)

... ومن هنا تأتى مقولة إنكار كل منجزات الحضارة الممتدة منذ عهد الخلفاء الراشدين وحتى يومنا وضرورة القفز إلى الوراء كى " يعود الإسلام كما بدأ " والحقيقة أنه مامن جديد فى هذه الفكرة فإذا توجد قوى اجتماعية ترفض الواقع الاجتماعى القائم وتعجز فى نفس الوقت عن التلاؤم معه ، ولا تمتلك معطيات " طبقية " لتغييره من منظور طبقى فإنها تعود إلى الوراء لتستلهم " ذكريات " و " نماذج " و " طموحات " ، وقعت فى الماضى وتستدعيها للحاضر ، أو بالدقة تستجمع الحاضر فى محاولة كى تعود به إلى الماضى .

ولعل ذلك قد حدث فى أكثر من بلد وفى أكثر من حالة من حالات الأزمة الثورية تراهم يلجأون فى وجل وسحر إلى استحضار معطيات الماضى لتخدم مقاصدهم ، ويستعيدون منها الأسماء ، والأزياء ، والشعارات القتالية ، كى يمثلوا على مسرح التاريخ مسرحية جديدة فى هذا الرداء التنكرى الذى اكتسى بجلال القدم وبلغه قديمة مستعارة " (١٢)

... تأملوا هذه الفقرة ، ألا تنطبق بشكل مذهل على دعاة الإسلام السياسى من متطرفى اليوم ؟ الأسماء يتخذونها من الماضى . كمثال اتخذ قادة جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) أسماء جديدة فشكرى مصطفى (أبو سعد) وماهر بكري (أبو عبد الله) وأنور مأمون صقر (أبو مصعب) ومحمد الأمين عبد الفتاح (أبو الغوث) والملابس اتخذت زيا جديدا أو بالدقة قديما والشعارات ... وكل شئ ..

إنها حالة من الارتداد النفسى للماضى تعلن عن حالة من العجز عن التكيف مع الواقع بسبب من تعارض الواقع مع النص .

- * ويترتب على ذلك ملاحظة أخرى ، وهى أن هذه

لمازق وصعوبات وبطالة وتضخم ، كما تتعرض فيه البلدان الاشتراكية لمازق وأزمات واختناقات (بولندا - المجر - أفغانستان ... الخ) ومن هنا تسهل المقولة الداعية إلى اسقاط الفكرة الطبقية والأنظمة الاجتماعية باعتبار أن كلا منهما لم يحل المشكلة والداعية إلى المخرج الإسلامى .

ولابد أن نتذكر أن نشأة أولى جماعات الإسلام السياسى الحديثة (الإخوان المسلمين) كانت فى عام ١٩٢٨ حيث اشتدت أزمة النظام الرأسمالى الاقتصادية ، وحيث كانت التجربة الاشتراكية الوليدة تتعرض للأتواء .

* وعلى الصعيد المحلى ، فإن تداعى التجربة الناصرية وعجزها عن الاستمرار ، بل وعن إيجاد مخرج حقيقى للمجتمع وانتهاء هذه التجربة بحالة من الإحباط السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، لابد وأنه قد خلق مجالا للقول بالأخذ بتجربة جديدة هى " الإسلامية " ، حيث فشلت الرأسمالية (قبل ثورة يوليو) وحيث فشل ما ادعى أنه اشتراكية ...

* هناك أيضا الدخول الطبقية والفساد والإفساد ونهب أقوات الناس ، بما يولده ذلك كله من ترف مبالغ فيه يرتبط باتجاه نحو تقليد المجتمعات الغربية فى المأكل والملبس والتصرفات ... ومن ثم وفى ظل نقص الوعى الطبقي يكون من السهل الربط بين الشراء الفاحش وبين المسلك الغربى الذى ربما كان مخالفا للتقاليد الاجتماعية ، ومن ثم ينمو الإحساس بمقاومة هذه الظاهرة الخارجية (التسيب الأخلاقى والاجتماعى) بظاهرة خارجية أخرى هى (التشدد الدينى والدعوة لدولة إسلامية)

* هناك كذلك خصوصية الإسلام فى مصر . فالأزهر ظل لفترة طويلة (وسبب عدم نضج المكونات الاجتماعية كما أشرنا سابقا) مرتكزا للنضال للشعب المصرى ضد خصومه ، وتقديم علماؤه أكثر من مرة كمدافعين عن حقوق مصر وحقوق شعبها ، ومع نمو التمايز الطبقي أخذ هذا الدور فى التضائل وهذا طبيعى تماما ، لكن البعض من مفكرى وكتاب التيار اليسارى وفى محاولة منهم لاجتذاب العناصر المتدينة إلى صف مقولاتهم ، أعادوا تكرار هذه الأحداث ليس باعتبارها أحداثا وقعت فى ظروف محددة ، وإنما باعتبارها ظواهر يمكن أن تستمر وأن تتكرر ، وقد عولجت هذه المحاولات فى بعض الأحيان بأسلوب مبالغ فيه انتهى بأن شجع جماعات الإسلام السياسى على توظيف هذه المقولات مؤكدة أن الإسلام وحده هو الحل ... كان كذلك فى الماضى ، وهو كذلك الآن .

* والمقولات السياسية والاجتماعية إذ ترتدى الزى

العقاريين كقوة اجتماعية بقوانين الإصلاح الزراعى ، وأقامت صروح القطاع العام ، فإنها قد خلقت فئتين اجتماعيتين تمتلكان بعض التميز ، وهما فلاحو الإصلاح الزراعى وعمال القطاع العام ولاشك أن المستوى المعيشى لهاتين الفئتين قد تحسن بعض الشئ فى سنوات نشأتها الأولى ، فإذا كانت مجانية التعليم بجميع مراحله فقد أمكن لهاتين الفئتين أن ترسلا أبنائهما إلى الجامعة ليصبحوا بعد سنوات عدة خريجي جامعة .

فإذا وضعنا فى الاعتبار أن طموحات ثورة يوليو لم تدم طويلا ، وأن فئات الطبقية وذوى الدخول الكبيرة قد نمت سريعا فى منتصف الستينيات وما بعدها ، فإن الجامعة قد أصبحت محطاً لتناقضات طبقية واسعة ، فأبناء العمال والفلاحين الذين لا يجدون أجر المواصلات المزدهمة يجلسون فى ذات الصف الدراسى مع أبناء وبنات الارستقراطية المصرية الجديدة بكل بذخها وثرانها المجنون والمستفز .

ومع ضعف الحركة اليسارية وتوجهات الصراع الطبقي ، بسبب حل الحزب الشيوعى المصرى وبسبب فشل الاتحاد الاشتراكى فى استيعاب حركة الأحداث ، تواجدت بذور التمرد على الواقع دون وعى طبقي ، فأمكن تلقين الشبان مقولات الارتداد للماضى حيث العدل الكامل ، والنعيم المطلق .

* ومع أحداث الجامعة فى ١٩٧٣ وحيث كان اليسار قد استعاد قوامه النضالى ، وتواجد بشكل ملحوظ فى الجامعات ، فقد استشعر النظام ضرورة إيجاد قوة ضاغطة ومنافسة لليسار فى الجامعة ، فكانت الجماعات الدينية ... ولابد من أن نشير إلى أن ممارسات يسارية لبعض عناصر اليسار الماركسى والناصرى قد حملت جموع الطلاب أكثر مما هو مفترض ، وكانت النتيجة هى نمو تيار الإسلام السياسى المستند إلى السلطة ودعمها وحمايتها .

* ومع تصاعد الأزمة الاقتصادية والاجتماعية وتزايد الهجرة إلى بلدان النفط ، وهى فى الأغلب بلدان إسلامية وتمتلك واقعا اجتماعيا محافظا ، فإن المهاجر إلى هناك يعود وقد تأثر بالنمط المحافظ فى الحياة اليومية ، بل وربما يعود وقد اقتنع برابطة ما بين حياة من هذا النمط وبين الثراء والرفاهية وحل مشكلاته الاجتماعية والاقتصادية . إن هذه الحالة النفسية تخلق فوق صاحبها إذ يعود ويحن لأيام الهجرة ، أيام تدفق الأجر العالى والدخل الوفير والعيش المرفه .

* كذلك فإننا نعيش فى عالم تتعرض فيه الرأسمالية

أجل الانسان : حريته وتقدمه وسعادته ... ومستقبله المرتبط بمجاعة روح العصر ومنجزات العلم الحديث .

وهو ابتداء يدعو إلى تحرير الفكر من إسار التقليد والتقييد السلفي ، ويدعو إلى فتح باب الاجتهاد واسعا دون قيد ... " مامعنى أن باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد ، وأى إمام قال لا ينبغي لأحد المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ؟ أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث ، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهوميهما ، والاستنتاج بالقياس على ماينطبق على العلوم العصرية ، وحاجسات الزمان وأحكامه " (١٤)

ويؤكد الأفغانى صراحة : " والدين لا يصح أن يخالف الأفكار العلمية ، فإن كان ظاهره المخالفة وجب تأويله " (١٥) (التشديد لنا) /

ويضرب الأفغانى مثلا ... " أثبت العلم كروية الأرض ودورانها ، وثبات الشمس دائرة على محورها ، فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لابد أن تتوافق مع القرآن ، والقرآن يجب أن يجعل عن مخالفته للعلم الحقيقي ، خصوصا فى الكليات . فإذا لم تر فى القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ، ورجعنا إلى التأويل ، إذ لا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهى فى زمن التنزيل من الخلق كامنة فى الخفاء لم تخرج لحيز الوجود . ولوجاء القرآن وصرح بالسكة الحديدية والبرق وماتفعله الكهربائية من العجائب وغير ذلك لضلت الناس وأعرضت عنه وحسبته كذبا " (١٦) هل نتذكر هذه العبارة ونحن نطالع صفحات قادمة لنرى كم انحدر الأمر بأصحابه ؟

وحتى فى المسائل الشائكة التى لا يحتمل دعاة التطرف فى أيامنا الراهنة مجرد سماع عنوانها دون إلقاء تهمة الكفر ويشكل حاسم .. أقول حتى فى مسألة مثل " نظرية التطور والنشوء والارتقاء " قال الأفغانى قولا عقلانيا يستحق التأمل " ... فقد سنل الأفغانى عن رأيه فى قول المعرى :
والذى حارت البرية فيه

حيوان مستحدث من جماد

وهل يقصد المعرى ماغناه داروين بنظرية النشوء والارتقاء ؟ فقال : لا أغالى ولا أبالغ إذا قلت ليس على سطح الأرض شئ جديد بالجواهر والأصل ، أما مقصد أبى

الدينى فإنها تكتسب حصانة خاصة ، سواء بالنسبة للجماهير أو حتى بالنسبة للحكام ، كما أنه تتسع دائرة تأثيرها فى ظل ظروف سياسية واجتماعية محددة اعتقد أننا أشرنا إلى معطياتها فيما سبق ... الأمر الذى يدفع البعض إلى الانتماء إليها للاستقواء بها فى حلبة صراع سياسى ضار وحاد ... (الجناح الإسلامى فى حزب العمل - حزب الأحرار) الأمر الذى يعطى إحياء بحجم أكبر من الحقيقة لتيار الإسلام السياسى .

* وآخر الملاحظات التمهيدية هى المسلك الشخصى لعضو جماعات الإسلام السياسى . فإذا كان هذا العضو يلجأ إلى الماضى فى ملبسه ولبسته واسمه وتصرفاته ، فإن ذلك برغم غرابته يعطى له مسحة من الاحترام المقترن باحترام الدين ذاته ، وحتى اللغة المعقدة والألفاظ القديمة التى يستخدمونها فإنها تقع فى نفوس الناس موقع الوجل والرهبة ، فإن لم يفهمها المواطن فلأنه ليس متدينا بما يكفى ولأنهم أكثر منه معرفة بالدين واقتربا إلى الله .

... وعلى العكس من هذا ، فإن الدعاة السياسيين الآخرين (كالبسار مثلا) إن خاطبوا الجماهير بأسلوب مرتفع فإنها تعرض عنهم باعتبارهم متزفعين ويقولون مالا يفهم .

هنا وفى هذه الخصوصية تبدو خصوصية الدين وموقف الناس العاديين منه أكثر وضوحا .

والآن وبعد هذه الملاحظات يمكننا أن نبدأ فى موضوع البحث ، ولست أعتقد أننى قد تطرقت إلى مايلزم فلعله كان من الضروري وضع الأفكار القادمة فى وعاء صحيح ... وقادر على أن يتعامل بموضوعية كاملة ، دونما حساسيات أو مخاوف مفروضة أو مفترضة ، وعلى أساس من فهم المسببات والدوافع والمعطيات الاجتماعية والطبقية والاقتصادية والسياسية ، كل ذلك فى إطاره المحلى المرتبط بخصوصية الوضع المصرى ، على امتداده التاريخى .

ولن نتلأ بك عزيزى القارئ .

فقط سننمز على محطات من الإسلام السياسى أو حتى محاولات اللجوء إلى الإسلام كأداة لتحريض الجماهير سياسيا .

وبطبيعة الحال سنبدأ بجمال الدين الأفغانى .
ها نحن فى أعلى القمة ... فالأفغانى فهم الدعوة الإسلامية فهما إيجابيا ، وعلى وجه صحيح ، فهى دعوة من

للراديو ، استخدام مستحدثات العلم ومخترعاته ؟ ...
ويذهن متفتح يدرك أن الدين يسر ولا عسر أفتى محمد
عبده بما أراح الناس وما دفع مصرقدا باتجاه التطور ...

ولقد كان بإمكان محمد عبده وهو "مفتى الديار" وهو
"الأستاذ الإمام" أن يدعى لنفسه منزلة خاصة لكنه لم
يفعل ما يفعله شبان صغار في أيامنا هذه يدعون "الإمارة"
و " الخلافة " ويلقب كل منهم نفسه بأمير المؤمنين ،
وينصبون أنفسهم كهانا وينحون أنفسهم سلطانا على
الناس ...

لكن الأستاذ الإمام يأبى ، بل هو يسد الطريق
ويحسم : " ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة
الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي
سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما
خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم " . وهو إذ يزور أوروبا
وينبهر بما فيها من منجزات بل وسلوكيات وأخلاقيات يقول
قولا مختصرا لكنه يحمل معنى كبيرا " الكفرة يتصرفون
كمسلمين بينما يتصرف المسلمون كأنهم كفرة . "

وتمسك الأستاذ الإمام بالعقل السليم والعلم " فالمسلم
الحق هو الذى يعتمد على العقل فى شئون الدنيا
والدين " (١٩) وأيضا " لا يجوز أن يقام الدين حاجزا
بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق
الكائنات ... بل يجب أن يكون الدين باعشا لها على طلب
العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها أن تبذل
ماستطيع من جهد فى معرفة ما بين يديها من
العوالم " (٢٠)

لكن الشيخ لم يكن كأستاذه فى ربط العقل والعلم
والتجديد بمعارك الناس اليومية ، ولعله استلم القيادة فى أيام
صعبة ، تتطلب حسما ثوريا لم يستطع الشيخ أن يفعله .

ولعله فزع من " تطرف " العرابيين وحماسهم سواء ضد
الخدوي أو تطرفهم وحماسهم لصالح الجماهير ... فهو يعلن
بصراحة أنه انتقد حكومة رياض ومسلك الخديوى توفيق :
" لكننى كنت ضد الثورة ، كنت أعتقد أنه يكفى جدا أن
نحصل على دستور خلال خمس سنوات ، وكنت أعارض
أسلوب طرد رياض باشا ومظاهرة عرابى فى عابدين ، وكان
سليمان باشا أباطة والشرعى باشا يؤيداننى ضد الثورة ،
لكننا كنا نطالب بالدستور " (٢١)

لكن الثورة تندلع وتنحاز للجماهير ويتمسك محمد عبده
بوقفه ، بل ويلقى خطابا أمام قادة الثورة يقول فيه : " إنه

العلاء فظاهر واضح وليس فيه خفاء ، فهو يقصد النشوء
والارتقاء مهتديا بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب . إذ
قال أبو بكر بن بشر بن رسالته لأبى اللع عرضا فى مجال
الكيمياء " إن التراب يستحيل نباتا والنبات يستحيل
حيوانا . وإن أرفع المواليد هو الانسان (الحيوان) وهو آخر
الاستحالات الثلاث . فإذا كان بناء مذهب النشوء والارتقاء
على هذا الأساس فالسابق فيه علماء العرب وليس داروين
مع الاعتراف بفضل الرجل وثباته على تبعاته وخدمته
للتاريخ الطبيعى من أكثر وجوهه " . (١٧)

والفكر الصافى المتألق ، والاجتهاد الفقهى المرتبط بالواقع
والمقترن بحياة الناس اليومية ، وتطورات الأحداث
والمكتشفات العلمية ... كان لابد له أن يرتبط بالجماهير
... ليس فقط للتحرر من الاستعمار ... وإنما للتحرر من
الاستغلال ... " أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض
لتستنبت منها مايسد الرمح ، ويقوم بأود العيال ، فلماذا لا
تشق بها قلب ظالمك ، لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثعرة
تعبك "

وأیضا ... " الاشتراكية وإن قل نصراؤها اليوم فلا بد أن
تسود العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان
أنه وأخاه من طين واحد ونسمة واحدة ، وأن التفاضل إنما
يكون بالأنفع من السعى لصالح المجموع . وليس بتاج أو
نتاج أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعبدونها أو جيوش
يحشدونها أو غير ذلك من عمل باطل أو مجد زائل وسيره
تبقى معرة لآخر الزمان " (١٨)

وهكذا نقف فى القمة لنطالع اجتهادات مفكر إسلامى
مستنير لكننا نضطر كى نتابع دراستنا إلى أن نهبط
خطوة .

فعندما طرد الأفغانى من مصر وهلع أنصاره من انتقاد
الزعيم قال لهم فى حسم : " حسبكم محمد عبده ، حسبكم
محمد عبده من وصى أمين "

وهكذا قدم الأفغانى هديته لمصر ... محمد عبده الذى
ارتقى فى سلم الاجتهاد حتى أصبح " مفتى الديار المصرية "
فى زمن كانت تقف مصر فيه فى مفترق طرق حقيقى .
فالمدينة الحديثة ورياح الغرب تهب سريعا ، بل متعجلة
والمصريون فى حيرة يسألون أنفسهم مع كل جديد قادم ...
أحلال أم حرام .

البنوك ، التأمين ، التصوير الفوتوغرافى ، الاستماع

كذلك الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين . ويرى رشيد رضا عن زيارته لبيروت فيقول إنه أسهم مع فضلائها " فى إنشاء مدارس لتعليم جميع الطوائف وتربيتهم على الوحدة الوطنية أو نحو ذلك . ولا بد أن يكون فضلاء النصارى متفقين معهم على ذلك وإنما جعلت مشاركة النصارى لهم من قبيل الاستنباط العقلى " (٢٦)

وهو يمدح أهل بيروت " رأيت مسلمى بيروت مستعدين لقبول كل إصلاح دينى ومدنى ، ورأيت فيهم نفراً من أهل الغيرة المالية والميل للأعمال التى تنهض بالأمة ، وترقى شأن البلاد " .

... والعلم عند رشيد رضا هو العلم الحديث وليس غيره ، فهو يتحدث عن زيارته لطرابلس قائلاً : " ذلك بأن مسلمى طرابلس أكثر من أهل بيروت اشتغالا بدرس كتب الفنون العربية والعلوم الإسلامية التى وضعت منذ القرون الوسطى بعد انحطاط مدنيتها المسلمين وضعفهم فى العلوم وهى مما يضعف الاستعداد ، لأنه يشغل الفطرة ، ولا يكملها فيكون عائقاً لها عما سواه " .

" ومن الأسباب فى ذلك قلة احتكاك أهل طرابلس بمن هم أرقى منهم فى العلوم والأعمال من الأجانب والعثمانيين فإن طرابلس أصبحت كأنها بمعزل عن العالم المدنى ، لا يهاجر إليها المرتقون فى العلوم " (٢٧)

ولكن رشيد رضا لم يأخذ بكل ما قاله إمامه ، فإذا كان الأستاذ الإمام قد خاض معركة " التجديد " ضد دعاة " التقليد " فإن رشيد رضا يأخذ من دعوة التجديد أضييق جوانبها ، ويشن هجماته ضد من أسماهم " دعاة التفرنج " متراجعا عن بعض ما دعا إليه فى أيامه الأولى ، فهو يعلن " أنه من الجنون أن تسعى إلى انتزاع مقومات الأمة الإسلامية الدينية والتاريخية ، واستبدال مقومات أمة أخرى ومشخصاتها بها " وانتهى به المطاف إلى الدعوة للخلافة الإسلامية " فهى وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج ، تلك الحضارة المادية التى تفتك بها ميكروبات الفساد ، وأوثة الهلاك فهى عرضة للزوال " (٢٨)

ثم خطوة أخرى إلى الوراء ... فإذا كان الأفغانى يدعو لحرية المواطن ويشن هجوما عنيفا ضد الحكام الطغاة ، وإذا كان محمد عبده قدسكت عن هذه القضية ، أو اتخذ إزاءها موقفا معتدلا ، فإن رشيد رضا يدعو للولاء المطلق والسيادة المطلقة " لولى الأمر الذى أمر الله بطاعته " (٢٩)

لم يعهد فى أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس ، وإزالة امتيازاتهم واستثنائاتهم بالجاء والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك ... فهل بلغت بكم الفضيلة حدا لم يبلغ إليه أحد من العالمين ، حتى رضيتم واخترتم عن روية وبصيرة أن تشاركوا سائر أمتكم فى جاهكم ومجدكم وتساووا بالصعاليك حبا بالعدالة والإنسانية ؟ أم أنكم تسيرون إلى حيث لاتدرون وتعملون ما لا تعلمون " (٢٢)

... ولعل الأمر يتضح بمراجعة ملاحظتنا السابقة ، لقد أفلت الزمام من الشيخ . والجماهير التى كانت بلا وعى اجتماعى اكتسبت وعيا وطنيا واجتماعيا واضحا ... ولم يعد للشيخ ذات المكان السابق ، ف شعر بالعزلة عن الواقع ، واصطدم به ... وارتد خطوة إلى الوراء .

ويكتب الشيخ إلى أستاذه معبرا عن عزلة قاتلة عما يجرى " كنت أظن أن قدرتى غير محدودة ، ومكنتى لا مثبوتة ولا مقدودة ، فإذا أنا من الأيام كل يوم فى شأن جديد ، تناولت القلم لأقدم إليك من روحى ما أنت به أعلم ، فلم أجد من نفسى سوى الأفكل (المرتعش) ، والقلب الأشل ، واليد المرتعشة ، والفرائص المرتعدة والفكر الذاهب ، والعقل الغائب " (٢٣)

ويرد الأفغانى على تلميذه معنفا وقائلا " إنما أنت مشبوط " .

ويرحل الأستاذ الإمام ... ويأتى من بعده خليفته محمد رشيد رضا ، ونكتشف أننا نهبط الدرج خطوة أخرى .

فرشيد رضا كان من تلاميذ الإمام الذين اعتقدوا " أنه قد قدم تنازلات غير ضرورية لصالح المدنية والتطور الحديث " (٢٤) ومع ذلك يبقى عبق الإمام وتعاليمه فى مواقف وكتابات رشيد رضا .

فهو يكتب فى مقدمة العدد الأول من المنار : " أيها الشرقى المستغرق فى منامه ، المبتهج بلذيد أحلامه حسيك حسيك فقد تجاوزت بنومك حد الراحة ، وكاد يكون إغماء أو موتا زواما ، اعلم أن هذا العصر عصر العلم والعمل فمن علم وعمل ساد ، ومن جهل وكسل باد " (٢٥)

والعلم يمثل مسألة مهمة للغاية فى فكر رشيد رضا ،

لكننا لابد لنا قبل أن نترك الشيخ رشيد رضا أن نشير إلى موقفه من قضية هامة ... وهى موقفه من مسألة الحجاب ... فهو يتحدث عن دور بعض العناصر المستنيرة فى بيروت فى محاولات تعليم المرأة والسير بها فى ركاب الحضارة " بل كانوا يرون أن نساء المسلمين لابد وأن يتركن الحجاب ، ويجارين غيرهن من نساء الملل فى الحضارة العصرية ، وأن الخير لنا أن نبني ذلك على أساس متين ، أى جامع بين مصلحة الدنيا وصلاح الدين " (٣٠)

هكذا نجد المواقف غير متكاملة ، فالنظرة الشاملة للاستنارة تفتقد ، وتحل محلها يقع مضبنة هنا وهناك لكنها تقع تكتسب تألقاً مميزاً وشجاعاً .

وعلى أية حال لقد أجبرنا الشيخ رشيد رضا على أن نهبط معه خطوة أخرى .

" نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا " هكذا أكد الشيخ حسن البنا .

نحن الآن مع كبرى جماعات الإسلام السياسى ... وأمام المؤسس الحقيقى لفكرة الإسلام السياسى فى العصر الحديث .

عام ١٩٢٨ هو عام الأزمة الاقتصادية العالمية ، عام إشهار إفلاس أولى للنموذج الرأسمالى ، بينما كان النموذج الاشتراكى الوحيد يتعثر ، ويكون ملائماً أن يوجه حسن البنا الأفكار نحو " الحل الإسلامى "

" نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا " هكذا قال البنا ، ويتباهى البنا بأن رشيد رضا كان على وشك الانضمام للإخوان المسلمين قبيل وفاته .

لكن البنا كان امتداداً أشد " سلفية " من التلميذ السلفى "للشيخ محمد عبده .

وهكذا نكتشف دائماً أن هناك خطوة أخرى إلى الوراء . وإذا كان رشيد رضا يدعو للانفتاح على العلم الحديث وحتى على حضارة الغرب ، فإن البنا كان يرفض كل الحضارة الغربية باعتبارها حضارة " نصرانية " و " كافرة " ، بل ويرفض التعليم الحديث والمدارس الحديثة (التى عمل هو نفسه مدرساً فيها) قائلاً إنها مدراس " مبتدعة " وأن الأبناء " يخرجون منها وقد تسممت عقولهم بالآراء الإلحادية وشبوا على التقليد والإباحية "

وهو يهاجم المدنية الغربية قائلاً : " وأعتقد أن قومى -

بحكم الأدوار السياسية التى اجتازوها ، والمؤثرات الاجتماعية التى مرت بهم ، ويتأثير المدنية الغربية ، والشبه الأوربية ، والفلسفة المادية والتقليد الأفرنجى بعدوا عن مقاصد دينهم ، ورامى كتابهم ، ونسوا مجد آبائهم ، وآثار أسلافهم ، والتيس عليهم هذا الدين الصحيح بما نسب إليه ظلماً وجهلاً " (٣١)

وقد بنى حسن البنا جماعته على أساس من فكرة " البيعة " ، وقد فهم البيعة على أساس أنها تنازل عن الإرادة الذاتية للعضو ، يقدمه طائعاً مختاراً " للمرشد " ، مقابل أن يتحمل عنه المرشد المسئولية أمام ربه ...

فأول بيعة فى جماعة الإخوان المسلمين تمت بين المؤسسين الستة ، الذين خاطبوا حسن البنا قائلين : " إننا لا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك ، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرف وكل الذى نريده الآن أن تقدم لك مانحك لنبدأ من التبعة أمام الله ، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا وعما يجب أن نعمل " (٣٢) (التشديد لنا)

وهكذا كتب أحد قادة الإخوان إلى المرشد قائلاً " إن من حقك علينا الطاعة ، على هذا بايعنا وغاهدنا ، ولنا فيك الثقة الكاملة وعندك الطمأنينة الشاملة " (٣٣)

... ونقترب أكثر من فهم أساليب الدعوة فالشيخ يعتمد أن يعنى الانتماء السلفى لعضويته .

ويروى كيف أن أحدهم قد نصحه قائلاً : " يا أخى سَم ، فأقول وما أسمى ... فيقول سم اخوانك وأصحابك ومنشأتك قل لهذا إنك تشبه أبا بكر ولهذا إنك تشبه عمر فإن هذا يبعث فيهم الحمية وسم منشأتك معهد حراء للبنين ، مدرسة أمهات المؤمنين ، نادى الخندق " (٣٤)

ولقد تعمد الشيخ البنا أن يميز بين عضويته وبين بقية الناس ، وكان أول من أشار إلى تميز أتباع الإسلام السياسى بأسماء وأزياء متميزة ، فعندما أنشأ أول مدرسة ... " أطلقنا عليها اسماً إسلامياً هو معهد حراء الإسلامى ، واشترطنا للتلاميذ زياً خاصاً : هو جلابيب ومعطف من نسيج وطنى ، وطربوش أبيض ... وصندل ، وكانت مواعيد الدراسة مخالفة لمثلها فى المدارس " (٣٥) (التشديد لنا)

كثيرة هى الكتب والمعلومات التى كتبت عن جماعة

لكن الشيخ لم يكن فى بساطة دعاة الإسلام السياسى اليوم ، كان يتلاعب بالمواقف والألفاظ ليحاول أن يمر بجماعته وأن يستقوى بجهازه إلى أن يحين الحين .

والبنا لم يفلق الباب أبدا على نفسه أو على دعوته ، وكان دوما يترك لنفسه مخرجا ، خاصة عندما يتحدث عن الجماعة وأهدافها :

... " هل نحن طريقة صوفية ، جمعية خيرية ، مؤسسة اجتماعية ، حزب سياسى ، نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة ... نحن نجمع بين كل خير " (٣٧)

لكنه لا يلبث أن يقول " إن الإخوان دعوة سلفية ، طريقة صوفية ، هيئة سياسية ، جماعة رياضية ، رابطة عملية ، جمعية ثقافية ، شركة اقتصادية ، فكرة اجتماعية " (٣٨)

ولكن متى يمكنك أن تمسك بالزئبق ، فإن الشيخ لا يلبث يسير بالكلمات ذات الكلمات فى اتجاه عكسى : " يا أيها الإخوان ، لستم جمعية خيرية ، ولا حزبا سياسيا ، ولا هيئة موضوعية الاغراض محددة المقاصد ، ولكنكم روح جديد ، ونور جديد وصوت جديد داور " (٣٩)

هل يمكنك أن تمسك بكلمات من نوع روح جديد ... نور جديد ... صوت داو ؟

هنا يختلف أمير جماعة الإخوان عن أمراء الجماعات الجديدة فهو أكثر مراوغة وهو يؤمل فى البقاء لأطول فترة ، حتى " يستقوى " بالمزيد من الأعضاء والعتاد .. والجهاز السرى .

وقد اتخذت المراوغة السياسية لحسن البنا شكلين أساسيين : إقناع أحزاب الأقلية بأنه القوة القدرة على مواجهة الوفد ، والتقرب إلى الملك ومحاولة إلباسه ثوب خليفة المسلمين ...

... " إن ٣٠٠ مليون مسلم فى العالم تهنو أرواحهم إلى الملك الفاضل الذى يبايعهم على أن يكون حاميا للمصحف ، فيبايعونه على أن يموتوا بين يديه جنودا للمصحف . وأكبر الظن أن الله قد اختار بهذه الهداية العامة الفاروق ، فعلى بركة الله بجلالة الملك ومن وراءك أخلص جنودك " .

... " وإن لنا فى جلالة الملك أيده الله أملا

الإخوان المسلمين ، لكننى تلمست هذه التفاصيل عن البيعة التامة والخضوع المطلق للمرشد ، التسمية بأسماء سلفية إثارة للحمية ، الزى الخاص والتميز عن المجتمع كلما أمكن حتى فى مواعيد الدراسة .

... هذه العلامات الثلاث تسجها البنا فى بداية دعوته عندما كانت جماعته لم تزال ضعيفة وكان يريد أن يثبت فى نفوس أتباعه روح " الاستقواء " بالنزعة السلفية ، و " الاستعلاء " بالتميز عن غيرهم وعندما قويت الجماعة لم يعد البنا بحاجة إلى هذا الاستقواء السلفى أو الاستعلاء المظهرى ...

ولكن ... تبقى الفكرة لتكررها جماعات الإسلام السياسى الجديدة ... ذات الفكرة بأبعادها الثلاثة ... هل فى الأمر مصادفة ؟ أم أنه منهج واحد .

ونعود بعد هذه الملاحظة إلى الشيخ والجماعة ولنتحدث الآن عن موقفهما من الحكم :

* " الإسلام دين ودولة ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر " .
* الدين شئ والسياسة غيره ... دعوى نحاربها بكل سلاح " .

* الإسلام الذى يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه ، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ، ... والحكم محدود فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع .

* أتحسب أن المسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والأتمين والدخلاء والمستعمرين يسمى مسلما ؟ كلا انه ليس بمسلم فحقيقة الإسلام جهاد وعمل ودين ودولة " (٣٦) (التشديد لنا)

وليأذن لى القارئ أن أتوقف عند عبارة " كلا انه ليس بمسلم " حتى هذا الذى يتفرغ للعبادة دون أن يخوض معركة الإسلام السياسى ليس بمسلم ... أليست هى بذرة التكفير التى أطلت بشكل سافر فى جماعات الإسلام السياسى الحديثة ...

... إلى هنا ونحن نجد أن جماعة الإخوان " تسير خطوات إلى الوراء ، ونجد أنها أيضا المصدر والمنبع للفكر المتطرف الموجود فى ساحة العمل السياسى اليوم ..

محققا " (٤٠) بل لقد أسمت جريدتهم ديوان الملك بالديوان الملكي الإسلامى " (٤١)

وفى يوم اعتلاء فاروق العرش تتوجه مواكب جواله الإخوان إلى قصر عابدين " لتبايع الفاروق على كتاب الله وسنة رسوله " ... الأمر " الذى منحها هى والجماعة مساندة السراى " (٤٢)

وكان طبيعيا بعد ذلك أن تصدر وزارة محمد محمود باشا فى عام ١٩٣٨ قانونا بإلغاء التشكيلات شبه العسكرية " القمصان الخضراء - مصر الفتاة ، القمصان الزرقاء - الوفد " ويستثنى من قرار الحل جواله الإخوان المسلمين (٤٣)

وقد كان الإخوان المسلمون سنداً لأحزاب الأقلية ضد حزب الأغلبية البرلمانية (الوفد) ... ولم يجدوا غضاضة فى مساندة أروأ الحكام أمثال اسماعيل صدقى مستندين إلى الآية القرآنية " واذكر فى الكتاب اسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان صديقا نبيا " بل وساندوا معاهدة صدقى - بيفن وشبهوها بمصلح الحديبية .

وكان طبيعيا بعد ذلك كله أن تنعم الجماعة ولفترة طويلة بمساندة السلطة ودعمها ...

فى ٢٤ مايو ١٩٣٧ يقرر مجلس مديرية الدقهلية منح شعبة الإخوان المسلمين بالمنصورة إعانة سنوية (٤٤)

ثم تتوالى المعونات ويكون أكثرها فى عهد حكومة الطاغية صدقى مثل " ترخيص بإصدار صحيفة يومية فى مايو ١٩٤٦ ، وامتيازات فى شراء ورق الطباعة بالأسعار الرسمية ، وتسهيلات خاصة بالجواله تتمثل فى تخفيض سعر زيتها الرسمى ، وحرية استخدام المعسكرات ، ومنح قطع من الأرض لإقامة المعسكرات ... كما ضمت الحكومة محمد حسن العشماوى كوزير للمعارف وهو معروف بميوله الدينية ، كذلك قمتت الجماعة ببعض المساعدات غير المباشرة من وزارتى التعليم والشئون الاجتماعية " (٤٥)

لكن كل ذلك لايجدى ...

فالشيخ مأن يستشعر قدرا من القوة حتى يكشف الستار عن دعوة " الجهاد " ويبدأ السلاح والمفرقات والاعتقالات كأدوات لتعبير الجماعة عن مواقفها .

... وتحل الجماعة ، ويحاصر الشيخ فيترجع تراجع غير معقول ويصدر بيانا يتهم فيه أخلص رجاله الذين وصفهم يوما

بأنهم " رهبان الليل وفرسان النهار " يتهمهم بأنهم " ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين " ...

ويقتل البنا ... يقتله أتباع للقصر الملكى الذى أنهك البنا نفسه وفكره وجماعته تملقا له .

ولكن هل تثمر المرواغة غير المرواغة ... فى عام ١٩٥١ يتوجه قادة جماعة الإخوان ومنهم أقرب المقربين من حسن البنا إلى قصر عابدين ليعربوا لقاتل إمامهم ... عن كامل ولائهم ... وقيل أن نستطرد نود فقط أن نسجل ، أنه إذا كانت ثمار الجماعة الأولى : البيعة - المسميات السلفية التميز الظاهرى عن المجتمع ، قد تركت انعكاسها بشكل أكثر وضوحا على جماعات الإسلام السياسى الحديثة بسبب عزلتها أكثر فأكثر عن المعطيات الواقعية للمجتمع الحديث ، وبسبب عدم قدرتها على التعايش (الظاهرى) مع المجتمع كما فعل البنا ، فإن درس المرواغة قد أثمر أيضا ... كما سنرى فيما بعد من تشدد الجماعات ومن رفضها لأية مساومة للسلطة فقد رأوا كيف انتهت المرواغة بصاحبها .

لكن الدرس لم يكن مباشرا ، فقد احتاجت جماعات الإسلام السياسى إلى تجربة أكثر مرارة من تجربة البنا هى تجربة شكرى مصطفى .

وشكرى مصطفى هو عضو بجماعة الإخوان ، تتلمذ على تعاليم سيد قطب الذى سُم سياسة المداينة التى اتبعتها جماعة الإخوان ، سعيا وراء " الاستقواء " أى تجميع مصادر القوة ثم " التبؤ " أى الاستيلاء على السلطة السياسية .

سيد قطب سُم هذه المداينة وقرر أنه لامساومة مع المجتمع الجاهلى بحكامه ومحكوميه .

سيد قطب هو مفكر فترة الارتداد الإخوانى ، بعد المحنة الثانية (١٩٥٤) حيث استطلت فترة السجن لأمد طويل ، (فالمحنة الأولى) لم تستمر طويلا من نهاية ١٩٤٨ وحتى ١٩٥٠ بالنسبة للمعتقلين ثم حتى ١٩٥٢ (بالنسبة للمسجونين) .

أما مسجونو ومعتقلو عهد عبد الناصر فإن السنوات تراكت أمامهم بلا أمل حقيقى ، ثم جاء عبد الناصر ليصعد بأسهمه مستجمعا نفوذا جماهيريا (مصرى وعربيا وإسلاميا) لم يسبق له مثيل ، بحيث تضائل أمامه نفوذ أية قوة سياسية أخرى منافسة كانت أم مناوئة أم صديقة .

أمام هذا النفوذ الجماهيرى الطاغى . تحتم أن يكون

والعقد " ... " ولاية الأمر فى الإسلام " والخلاف حول إضافة " من " أو حذفها ليس خلافاً بسيطاً ، إنه يمثل الجوهر فى الفكرة كلها . فإذا أعلن شكرى مصطفى تكوين " الجماعة المسلمة " ونصب نفسه (أو بايعه أتباعه أميراً لها) ... هو إذاً أمير جماعة المسلمين ... ومن ثم سهل عليه أن يطلق على نفسه " طه المصطفى شكرى " ، أمير المؤمنين ، أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها "

... الخط يبدو أنه مستقيم إلى أسفل ... هبوطاً بل مزيداً من الهبوط .

" ما يميز جماعة المسلمين عن الجماعات الإسلامية الأخرى هو أن الجماعة المسلمة ترى :

* أن كل المجتمعات القائمة مجتمعات جاهلية وكافرة قطعاً .

* أننا نرفض ما يأخذون من أقوال الأئمة والإجماع وسائر ماتسميه الأصنام الأخرى كالقياس .

* أن الالتزام بجماعة المسلمين ركن أساسى كى يكون المسلم مسلماً ونرفض ما يتدعو من تقاليد ، وما رخصوا لأنفسهم فيه ، وقد أسلموا أنفسهم إلى الطاغوت وهو الحكم بغير ما أنزل الله واعتبروا كل من ينطق بالشهادتين مسلماً .

* أن الإسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين ، ولكنه إقرار وعمل ، ومن هنا كان المسلم الذى يفارق جماعة المسلمين كافراً .

* الإسلام الحق هو الذى تتبناه " جماعة المسلمين " وهو ما كان عليه الرسول (صلعم) وصحابته وعهد الخلافة الراشدة فقط ، وبعد هذا لم يكن ثمة إسلام صحيح على وجه الأرض حتى الآن . (٤٦) (التشديد لنا)

وفى ذلك الحين كانت تتواجد جماعة أخرى هى امتداد لحزب التحرير الإسلامى ... أسميت جماعة " صالح سرية " وقد تركز الخلاف بين الجماعتين حول مسألتين

يقول صالح سرية : " لاجهاد إلا بوجود خليفة للمسلمين " ويقول " بعدم شرعية بناء المساجد وإصلاحها لأنها تكون عتادا للدولة الكافرة "

وانتهت جماعة صالح سرية سريعاً بعد أحداث الفنية العسكرية التى انتهت بإعدامه وعدد من أتباعه وتفكيك منظمته ، وبقى شكرى مصطفى ليواصل المزيد من التطرف ، لسبب بسيط هو أنه قد رفض المجتمع حكماً ومحكومين ، حكم بكفرهم حكماً ومحكومين ، وأنتى بعدم

الانزواء (ولو مؤقتاً) هو مصير القوى السياسية التى عارضت حكم عبد الناصر ، وهى تحديداً : الشيوعيون والإخوان .

ولقد اختار الشيوعيون طريق الاتحناء أمام الجماهير ، وقرروا (أو فى تحليل آخر ... تصوروا) أنهم بتأييدهم (وأحياناً تضاف كلمة المطلق وغير المشروط) لعبد الناصر فإنما يخضعون لاختيار وإرادة الجماهير أما سيد قطب فقد اختار طريقاً يرفض كل ما هو قائم ، فهو جاهلى ، معادياً للاستعمار كان أم عميلاً له هو جاهلى ، مع الاشتراكية أو ضدها هو جاهلى ، مع الديمقراطية أو الديكتاتورية ... هو جاهلى ، يرفض النظام من جذوره أياً كانت الأقسوع والأوراق والشار .

واستتبع ذلك مرقفان : الأول تكفير الحاكم ، والثانى : الاستعلاء بالإيمان ...

وتكفير الحاكم ينبع من كون نظامه جاهلياً ولا يحكم بما أنزل الله . وإذا كانت الجماهير (وهى عموم المسلمين) تؤيد الحاكم الكافر وتساند حكمه ، فنحن رغم قلة عددها أفضل وأكثر أهمية بل وأقوى لأننا أقرب إلى الله .

" وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بأمر الله " ويلخص ذلك كله فى كلمة الاستعلاء بالإيمان ...

ويذهب سيد قطب ضحية لكتابه " معالم على الطريق " وتكون المحنة الثالثة (١٩٦٥) .

ومن داخل سجن طره يظهر بين سجناء الإخوان هناك تلميذ بارز لسيد قطب هو شكرى مصطفى ولم يكن شكرى مصطفى هو تكرار لذات الظاهرة .

لقد هبط سيد قطب السلم ... انخفض مرحلة أو مراحل فى طريق التطرف ... ومد شكرى مصطفى الخط على استقامته إلى أسفل .

... وسأل شكرى مصطفى نفسه : هل لنا ولاية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ هل نحن " أهل الحلم والعقد " هل مرشدنا هو ولى الأمر بحيث يكون له السمع والطاعة ؟ وكانت الإجابات ببساطة ... لا

لماذا ؟ لأن جماعة الإخوان أعلنت نفسها " جماعة من المسلمين " هم أكثر تقوى ، وأكثر إيماناً ، ويدعون للدولة مسلمة وحاكم مسلم وتطبيق الشريعة ، لكنهم مجرد مجموعة من المسلمين ... وليسوا " جماعة المسلمين " " أهل الحل

إسلامهم وإن نطقوا بالشهادتين ... ومن ثم ازداد عزلة ...
وازداد لجوءاً إلى النص والتمسك به في مواجهة كل واقع
مهما كان ساطعاً .
ولكن لم نتكلم نحن ... وللرجل كلماته ومواقفه ؟ .

والوثيقة التي سنقتبس منها الآن هي واحد من أهم كتب
شكري مصطفى وهو المخصص كي يدرسه " أمراء
المجموعات " أي الكوادر الأساسية للجماعة ... واسمها
" التوسعات "

والكتاب مخطوط لسبب بسيط ، وهو أن شكري في
حمى تكفيره للمجتمع اعتبر كل منجزات المدنية الحديثة
" متاعاً كافراً " فالمطبعة متاع كافر لا يجوز استخدامه .

... على أية حال المخطوط تحت أيدينا فلنحاول الإشارة
إلى بعض قليل مما يحتويه . (٤٧)

سنستعرض الآن بعض فقرات الكتاب دون تعليق :
وبعد بسم الله الرحمن الرحيم تكون البداية : " إن كل
شيء خلقناه بقدر ، تساوى ما خلقنا السموات والأرض
وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى والذين كفروا عما أنذروا
معرضون . والخلاصة العملية لإقامة دولة الإسلام تبنى وتقوم
على أمرين :

١- تدمير الكافرين . ٢- توريث المؤمنين الأرض من
بعدهم .

... " إن توريث المؤمنين الأرض حق ثابت لا يتغير وسنة
ثابتة لا تتحول ولذلك جعلها الله وعداً منه " .
... " كما بدأنا أول الخلق نعيده "

وهنا يتوقف شكري مصطفى ليمسك بكلمة " كما " ...
وكما تعنى " مثل "

" كما استخلف الذين من قبلهم . " وفي الحديث " سيعود
الإسلام كما كان أيام الرسول ، مثله ، مثله بشكل مطلق ،
" كما بدأنا أول الخلق نعيده "

ويواصل شكري مصطفى :

" لكن الرسول لم يبق للإسلام دولة إلا بعد الهجرة ...
فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهجر تأسيساً بالرسول
حتى نقيم للإسلام دولة ، والإجابة نعم ... لا بد من الهجرة
... للإسلام ودولة تمام له الأبعد الهجرة "

ثم يضيف حجة أخرى " وما من رسول إلا وهاجس "

(لاحظ هنا كلمة " رسول ") فهل كان شكري يقارن نفسه
بالرسول (وثمة حجج أخرى : " إن غاية الوجود الإنساني
هي عبادة الله ومن ثم الحصول على رضوانه وعبادة الله لو
قسمناها تقسيماً للإيضاح والبيان تتمثل في :

١- أن ينجو الإنسان بنفسه أولاً من الفتنة ، فتنة
السقوط في الشرك ، وفتنة التعرض للرجم والتعذيب من
قبل الكفرة .

٢- إحداث البلاغ الكامل الشامل على مستوى الأرض .

٣- الجهاد في سبيل الله لتقام دولة الإسلام .

وهذه العبادة بأقسامها الثلاثة لا يستطيع الإنسان أن
يؤديها إلا في المجتمع المسلم الذي عن طريقة سيتحاكم إلى
شرع الله في كل أموره ، ولكن هذا المجتمع لا يوجد ،
فأصبح وجوده ضرورة لعبادة الله ، لأنه مالا يتم الواجب إلا
به فهو واجب " وحجج أخرى : " الجهاد في سبيل الله لم
يفرض على المسلمين إلا بعد الهجرة " و " الإذن بالقتال لم
يأت إلا في المدينة بعد الهجرة " ، كذلك " فإن هلاك الكفار
وتدمير دولتهم لا يأتى وهناك مؤمنون في وسطهم ، السنة
أن يخرج المسلمون من أرض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون ...
حين ذلك ينزل العذاب عليهم "

... تكفير الناس جميعاً إذا لم ينضموا إلى جماعته ،
وضرورة الهجرة ... من هنا أطلق على اسم الجماعة
" التكفير والهجرة " ، لكن اسمها الحقيقي هو " الجماعة
المسلمة " .

وبعد الهجرة الجهاد ... ويستند في تحديد شكل الجهاد
إلى الآية الكريمة " بل نقذف بالحق على الباطل فيدفعه فإذا
هو زاهق " ويعلق شكري : " إن الله لم يضع الحق على
الباطل ... بل يقذفه ... أي بقوة وبشدة "

ثم " فإذا هو زاهق " أى أن تكافؤ القوة ليس ضرورياً ،
ذلك أنه يكفي أن يقذف الحق بنفسه على الباطل مهما كان
الباطل أقوى وأعنى وأكثر تسليحاً ... " فإذا هو زاهق " .

ويحدد شكري أسلوب الجهاد وأسلحته مستنداً إلى النص
الحرفي وإلى التفسير الحرفي للنص " الضابط في ذلك هو أن
ما جاء بنص عام يبين أن هذا الأمر من دين الله ، وأنه من
أعمال المسلمين وأنه لا يكون إيماناً بغيره ، إذا جاءت
النصوص بهذه الصورة فحينئذ يلزمنا الاتباع ... فمثلاً
عندما يقول الله سبحانه وتعالى " وأعدوا لهم ما استطعتم من
قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم " فهذا
خطاب موجه للمؤمنين في أول الزمان وفي آخر الزمان ،

تتاج طبيعى لمعصية الله وقد أعدت بأموال كافرة وأصول كافرة .

والأمر بسيط عند شكرى " فالله سيمكن لنا فى الأرض بقدرته وهو أمر لا يمكننا نحن أن نتدخل فيه فقد وعدنا سبحانه تعالى بأننا إن عبدناه نصرنا " .

وقبل أن نترك شكرى مصطفى فى أسفل السفح لابد أن نلاحظ أنه أسمى نفسه " أمير جماعة آخر الزمان " لماذا ؟ لأنه يعتبر أننا نعيش فعلا فى آخر الزمان " تقوم الساعة والروم أكثر الناس " ويفسر شكرى الحديث قائلا " الروم هم اليهود " وعلو اليهود فى الأرض هو إحدى علامات الساعة " .

ويورد علامات عديدة للساعة منها عمران بيت المقدس جفاف بحيرة طبريا ، نخل بيسان لايشمر ، ويقول إن هذه العلامات تتحقق فلا يبقى سوى أن تنهض الجماعة المسلمة لترث الله وتقيم العدل . ولكن مرة أخرى كيف ؟ وبأى سلاح ؟ شكرى يرى أن رجاله ليسوا بحاجة إلى سلاح كثير "فهؤلاء هم الذين سوف ينطق لهم الحجر يا عبدالله تعال فإن ورأى يهودى فاقتله ، هؤلاء هم الذين ستفتح لهم القسطنطينية بغير قتال ولكن بقولة لا اله الا الله " ومعروف مصير شكرى وجماعته ...

ولكن قبل أن تنتقل لابد من وأن تسجل أن كل هذا التشدد المبالغ فيه كان تشددا لفظيا ، فصاحب أكثر الكلمات صخبا وتطرفا كان مستعنا أيضا للتهادن مع " الطاغوت " ومع الحكومة الكافرة ... أليس هو السليل المباشر لجماعة الإخوان ؟

يروى أحد أقطاب الجماعة المسلمة " وهو عبد الرحمن أبو الخير حوارا غريبا ومثيرا للدهشة .. لعله من الضروري أن نشير إليه . فبعد أحداث " الكلية الفنية العسكرية " عقد اجتماع لقادة " الجماعة المسلمة " ... ويدور الحوار التالى كما سجله عبد الرحمن أبو الخير " أبو عبد الله (ماهر بكري) : لقد عرضت الحكومة رغبتها فى التعاون معها على أساس أن جماعتنا تصرف الشباب عن المناهج الانتقالية وتدعو إلى الهجرة . إن الحكومة فى حاجة إلى جماعة إسلامية تستوعب الخاصة من الشباب ، ثم إلى جماعة تستوعب العامة من الشباب ... ونحن إن شاء الله جماعة الخاصة وقد قبلنا ذلك ، وقد يقولون علينا عملاء ، فليقولوا ، المهم أن نحقق تقدم الجماعة وسنصبح إن شاء الله الجماعة الوحيدة فى مصر .

والقوة هى الرمى ، والخييل هى الخيل فإذا جاء من يقول إن الخيل لاتصلح الآن فنقول عندما نقاتل سيكون قتالنا بالسيف والرمى وبالخييل " .

فكيف تواجه الخيل الدبابات والطائرات والصواريخ والقنابل الذرية يجيب ببساطة : " وكان حقا علينا نصر المؤمنين " .

ويعضى شكرى مصطفى ليكمل تضيق الحلقة : " لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مرسله ، ولا رأى صحابى ولا ... ولا ، قال الله وقال الرسول وحسب ... هكذا كانت جماعة محمد (صلعم) تنهل نهلا مباشرا من كلام الله وكلام الرسول (صلعم) وجماعة آخر الزمان لابد وأن تسلك نفس الطريق " .

الكتاب والسنة فقط وكل ما بعدهما مرفوض وليس من الإسلام ، حتى العلم ، والتعلم مرفوض لأن " جماعة محمد (صلعم) كانت لا تتعلم لمجرد العلم ولا تتعلمه للدنيا ولكن للعبادة " " العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم تعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه ، وتعلمه لغير الله وهذا شرك وكان الرسول يتعوذ من علم لا ينفع " اللهم إنى أعوذ بك من علم لا ينفع أى علم لأعبدك به " " النبسى (صلعم) لا يقرأ ولا يحسب وكان فى قدرته أن يقرأ ويحسب ، بل أمته كلها أمة أمية لاتكتب ولا تحسب ... خير أمة أخرجت للناس أمة أمية . ويقصد بالأمة الأمية عموم هذه الأمة وغالبيتها ولا يمنع من ذلك أن الجماعة جماعة الحق فى آخر الزمان ... سمتها وعمومها أنها أمة أمية " .

هكذا يكون التفسير الحرفى للنص قفصا لامهرب منه . ومرة أخرى يعود شكرى مصطفى ليقدم تصورا لقيام دولته ... " فيمهد الله لجماعة الحق بقتال بين قوتين عظيمين بينهما خلاف فكرى كبير وكل منهما تحاول الغلبة والسيطرة على الأرض ونقصد بذلك روسيا وأمريكا . وبعد أن يدمر كل منهما الآخر فى الحرب العالمية الثالثة يبدأ المسلمون فى القتال " .

ونعود مرة أخرى إلى " كبا " ، فكما قاتل الروم الفرس تمهيدا لقيام دولة الإسلام الأولى ... يحدث ذلك أيضا الآن .

... مرة أخرى كيف يحارب المسلمون ؟ ... أسلوب القتال عند المسلمين هو مواجهة رجل لرجل لأنها نفوس باعت الدنيا واشترت الآخرة ، أما أصول الكافرين فى القتال فهى

- أبو الخير : والإخوان المسلمين
- أبو عبد الله : قد تكون هذه جماعة العامة المنتظرة .
- أبو الخير : وفي مقابل أى شئ يطلق الطاغوت أيدينا
في العمل للإسلام بحرية ...
أبو عبد الله في مقابل صرف الشباب عن الانقلابات ،
فالحكومة قدمت هذا العرض وتعلم تماماً أن منهجنا لا يتصادم
مع خطتهم حالياً فهو منهج هجرة ويصرف الشباب عن
التجمعات ذات المناهج الانقلابية شأن تنظيم الفنية
العسكرية .
(أبو الخير يبدى شكوكه ويقول إن الطاغوت
يستدرجنا)

- أبو عبد الله : لا ... إن الحكومة في عرضها . وقد
عرضت علينا أيضاً تعويضاً عما لحق بنا من أضرار في
الماضي ، كدعاية سيئة أو اعتقال وطلبت منا رفع قضية ضد
دور الصحف والأجهزة الأخرى للحصول على التعويض المناسب
واتفقنا مع المحامي ... والجماعة في حاجة إلى المال .
- أبو الخير : إن الطاغوت سوف يجربنا إلى
الاحتكام إليه ، وهذا محرم شرعاً .
- أبو مصعب (أنور مأمون صقر) : وما وجه الحرمة
في ذلك ، إن رسول الله (صلعم) قد دخل في جوار
كافر ، لقد دخل مطعم بن عدي ليحميه من الكفار في
الطائف .
- أبو الخير : إننا بذلك سوف نستثمرنا الطاغوت
لمصلحته .
- أبو الغوث (محمد الأمين عبد الفتاح) : قبلنا أن
نستثمر ، قبلنا أن نستثمر (٤٨)

ويواصل شكرى مصطفى مبرراً إمكانية تهادنهم مع
الطاغوت .
" قال أبو سعد (شكرى مصطفى) إننى أقول للطاغوت
أنا لأشكل عقبة في طريقك ، فحجبي لنساء عن الجامعات
والمدارس يعنى أننى أقول للطاغوت ها أنذا أريحك من
مشاكل تعليمهم وانتقالاتهم ، وهجرتى لا تشكل خطراً
انقلابياً عليك ، وأسأهم بذلك في تخفيف مشاكل الإسكان ،
وأترك الوظائف فأريحك من المرتبات التى تدفع
لنا " (٤٩)

١
ويعود أبو عبد الله (ماهر بكري) ليوضح الأمر
فيقول : " هناك حسابات دقيقة للمصالح المشتركة بين
الجماعة المسلمة وبين الجاهلية فإذا كانت هناك عملية ما يمكن
أن تقوم بها الجماعة بالاشتراك مع العدو بحيث تكسب
الجماعة ٥٤٪ ويكسب العدو ٤٦٪ منها نؤديها ، لأن ذلك
فيه تقدم الجماعة .. إن العالم كله مصالح مشتركة بين

المسلمين والجاهلية والله سبحانه معنا وليس معهم وبالتالى
نمتلك المحافظة على تحقيق نسبة من المصلحة أكبر مما يحققه
العدو " (٥٠)
... ولاتعليق فالحقمة لكل ذلك معروفة ... ومعروف
مصير الجماعة ومصير قادتها .

والآن وبعد ذلك هل ثمة مكان لمزيد من التطرف ؟
والإجابة التى قد تبدو غريبة هي : نعم ...
ففى أوائل ١٩٧٩ يصدر محمد عبد السلام فرج كتابه
" الفريضة الغائبة " ، يعلن فيه " أن طواغيت هذه الأرض
لن تزول إلا بقوة السيف " (لعله قد تلقن الدرس وكف عن
التهادن - الباحث)

إن حكام هذا العصر تعددت أبواب الكفر التى خرجوا بها
عن ملة الإسلام ، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه فيه على كل
من اتبع سيرتهم ، وإن حكام هذا العصر فى ردة عن الإسلام
تربوا على موائد الاستعمار (سواء الصليبية أو الشيوعية
أو الصهيونية) ، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن
صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون " (٥١) (التشديد
لنا)

وتبدأ موجة جديدة أكثر تطرفاً لأنها أكثر عزلة ، وأكثر
عزولاً عن المجتمع وأكثر نكراناً له ولمعطياته وتكون
مسميات عديدة لعل أشهرها " الجماعة الإسلامية " التى
اشتهرت باسم " جماعة الجهاد "

وتعلن الجماعة أهدافها .. تحت عنوان " ميثاق العمل
الإسلامي " وهو مطبوع سرى ... تقول فيه :
" غايتنا : رضا المولى تبارك وتعالى ، بتجريد الإخلاص
له سبحانه ، وتحقيق المتابعة لنبهه .
عقيدتنا : عقيدة السلف الصالح جملة وتفصيلاً .
هدفنا : ١- تعبير الناس لربهم .
٢- إقامة خلافة إسلامية رشيدة .
طريقنا : الدعوة إلى الله ، والأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، الجهاد فى سبيل الله من خلال جماعة
منضبطة حركتها بالشرع الحنيف تأبى المداينة أو
الركون وتستوعب ما سبقها من تجارب .
زادنا : علم وتقوى ، ويقين وتوكل ، صبر وشكر ، زهد
للدنيا وإيثار للأخرة .
ولاؤنا : لله ورسوله .
عداؤنا : للظالمين .

اجتماعنا : لغاية واحدة ، بعقيدة واحدة ، تحت راية
فكرية واحدة " (٥٢) (التشديد لنا)

.. الإسلام السياسى من التطرف ..

عبد الرحمن ، الشيخ كرم زهدى ، الشيخ ناجى إبراهيم ،
الشيخ أسامة حافظ ، الشيخ عبد الآخر حماد " (٥٨)
أقول إن الجماعة تتوعد الحكم قائلة : " ويبقى السؤال
الأهم هل أجدت ردود الأفعال السابقة شيئا ، وهل أفلحت
فى كنفكة الأمن عن ظلمه وطفياته ؟
الجواب المؤكد لا .

ويبقى فى حكم المؤكد أن الأوضاع لا تخرج عن أحد
احتمالين :

الاحتمال الأول : أن الجماعة الإسلامية تحاول أن تلملم
أوراقها وتعتزل العسل الإسلامى نهائيا كى تتحاشى التصفية
الجسدية وحرب العصابات التى شنتها الدولة على أعضائها .

الاحتمال الثانى : أن تمارس الجماعة ألوانا من ردود
الأفعال أشد شراسة وعنفا بقصد الحد من غلواء النظام
وطغيانه كرد فعل طبيعى عن أنختهم الجراح .

والتاريخ والواقع يشهدان باستبعاد الاحتمال
الأول " (٥٩) (التشديد لنا)

والآن ... لابد أن سؤالا يثور فى ذهن القارئ : أما من
نهاية لهذا التطرف ، وإلى متى ستظل جماعات الإسلام
السياسى مؤهلة لأن تزداد تطرفا ؟

والجواب ... وفق معطيات هذه الدراسة سيظل التطرف
فى ازدياد... طالما ظلت هذه الجماعات عاجزة عن تقبل
الواقع ، رافضة له ، وطالما أن الواقع يظل عاجزا عن
مواجهتها والتصدى لها ، فكريا وأعلاميا وسياسيا
 واجتماعيا .

ملاحظات ختامية :

إن جماعات الإسلام السياسى ، لا تعرف حدودا لتطرفها
وانغلاق فكرها على النص وحده وهى قادرة على مخاصمة
الواقع ، ورفضه بل وتحديه حتى لو أدركت أنها تعاند
الحقيقة والواقع .

فالنص عند هذه الجماعات وتفسير قيادتها للنص هو
الملزم الوحيد والحقيقة الوحيدة . ومن ثم ففى ظل المعطيات
الحالية والتى تتمثل فى بمالأة السلطة للتطرف الدينى سواء
على الصعيد الإعلامى أو الفكرى أو السياسى أوحثى
الأمنى ، والاكتفاء بتوجيه ضربات عنيفة كلما وقع تهديد
على النظام نفسه ، وليس تهديدا على المواطنين أو تحديا
للفكر والحرية أوحثى صحيح الدين .

" إن السلطة كانت هى الراعى الأول لفكرة التطرف

ها نحن أمام فكر الشيخ عمر عبد الرحمن الذى تعترف
ذات الوثيقة علنا بأنه أمير عام الجماعة " (٥٣)
ونتوقف قبل أن نستطرد لنلاحظ :

- تعبیر الناس لربهم ... أى إكراه الناس على العبادة .
- تأبى المداهنات والركون وتستوعب ما سبقها من
تجارب ، وهى تشير إلى مداهنات الإخوان وشكرى مصطفى
وترفضها .

- ترفض الجماعة انقسام جماعات الإسلام السياسى
وتسعى لوحدها فى جماعة منضبطة، وتحت راية فكرية
واحدة .

- عبارة زهد فى الدنيا تشير إلى رفض الجماعة لمن
أسموهم " أصحاب الإسلام الثرى " إشارة إلى الثروة ،
ويقصدون بهم أساسا الإخوان المسلمين وتمضى الوثيقة لتعلن
موقف الجماعة من النظام :

" الحاكم : إن الجماعة الإسلامية تعتقد أن الحاكم الذى
لا يحكم بما أنزل الله كافر خارج عن الإسلام .

مجلس الشعب : عارضت الجماعة الإسلامية دخول مجلس
الشعب لما ينطوى عليه من إصدار تشريعات مخالفة لشرع
الله ، والتى غلظ الله عقوبتها حتى أوصلها إلى الشرك ،
وجعل المشرع من دون الله ندا لله " (٥٤) .

وتباهى الجماعة باستخدامها للعنف .

" فجاءت الجماعة بأعز أبناءها فى التصدى لنظام السادات
وفى مقدمتهم خالد الإسلامبولى و إخوانه الأربعة شهداء
المنصة عام ١٩٨١ " (٥٥)

وهى تقرر صراحة أنها ستواصل " القيام بمحاولة تخليص
المجتمع والشارع المصرى من المنكرات الصارخة كمصانع
الخمر ، وأندية الفيديو التى تتاجر فى الجنس والقضاء على
البغاء فى عين شمس ، على أن يكون تغيير هذه المنكرات
وفق الضوابط الشرعية وإلا يترتب عليه منكسر أكبر
منه " (٥٦) .

أما موقف الجماعة من حرية الفكر .. " إلا أن يكون
المراد بحرية الفكر هو حرية الكفر ، أو حرية أى فكر يطبق
فى الإسلام أولا ينطلق من مقاييسه ومعاييره " (٥٧) .

والجماعة فى بيانها هذا ، وهو آخر ما أصدرته بعد
أحداث عين شمس ، تتوعد النظام صراحة برغم من أنها
أوردت وصراحة أيضا وفى ذات البيان أسماء قادتها الذين
أكدت أنها لا تقبل أى حوار إلا إذا جرى معهم وهم من
أسمتهم " قيادات الجماعة الإسلامية ومنظريها الذين يدين
لهم أفراد الجماعة بالسمع والطاعة وهم : د. عمنسر

الدينى والإسلام السياسى ، ساندتها فى البداية وحاولت استخدامها أكثر من مرة ، بل أغمضت العين عن نشاطها .. أغمضتها عن عمد ... الأمر الذى تقرره حيثيات حكم محكمة أمن الدولة العليا فى قضية تنظيم الجهاد ... إذ تقول : " ظلت سلطات الأمن غافلة عن نشاط التنظيم والذى يبدأ فى صيف ١٩٨٠ بدعوة الشباب للاتضمام إليه ، ووضع الخطط وجمع المعلومات وارتكاب حوادث النهب والسرقة وشراء الأسلحة وتخزينها وتدريب أعضائه على استعمال الأسلحة . ورغم أن التنظيم قد كشف نشاطه بعد ٢ سبتمبر ١٩٨١ متمثلا فى عقد اجتماعات بين قيادته ، وانتقالهم بين محافظات الوجه القبلى والقاهرة والجيزة وتكثيف نشاطهم فى التدريب على السلاح ، فإن سلطات الأمن بما لها سلطة الضبطية الإدارية ، وهى اتخاذ الإجراءات المانعة من ارتكاب الجريمة قبل وقوعها باتخاذ تدابير الوقاية واحتياطات الأمن العام لم تتخذ أى إجراء جدى ، أى كشف هذا التنظيم وتحركاته قبل أن يبدأ فى تحقيق أهدافه . " (٦)

... وهل ثمة دليل أكثر من ذلك على تغافل النظام وجهاز الأمن عن هذه الجماعات ، ذلك أن حسابات النظام تقوم دوما على أساس الموازنة بين جماعات الإسلام السياسى وبين اليسار ، وتحاول أن تخيف هذا بذلك غير مدركة خطورة استمرار جماعات الإسلام السياسى لإغضاء الطرف عنها .

* إن البعض يتصور أن تجنب خوض هذا الموضوع الشائك هو بذاته مكسب كبير ، بينما نرى أن القوى والتيارات العقلانية والبرالية والعلمانية والحريضة على وحدة الوطن ووحدة ترابه ومواطنيه يتعين عليها أن توحده صفوفها للتصدى فكريا وسياسيا وجماهيريا لهذه الجماعات حماية للوطن من مخاطر تطرفها ، خاصة وأن الموجة الجديدة منها

الهوامش :

- (١) ماركس والمجلد - المؤلفات الكاملة - المجلد ٢ - ص ٣٢٨ .
- (٢) ماركس - نقد فلسفة القانون عند هيجل .
- (٣) المجلد مقال - برنوباور والمسيحية الأولى نقلًا عن : ماركس ، المجلد - حول الدين - المنشورات الاجتماعية - باريس بالفرنسية - ص ١٨٢ .
- (٤) ماركس ، المجلد - الأيديولوجية الألمانية - الترجمة الإنجليزية - ص ٤٠٥ .
- (٥) ماركس والمجلد عن الدين - المرجع السابق - ص ١٨٥ .
- (٦) ليتين - المؤلفات الكاملة - المجلد ٤ - ص ٢٢٨ .
- (٧) ماركس والمجلد - المؤلفات الكاملة - المجلد ٧ - ص ٣٥٩ .
- (٨) ليتين - المؤلفات الكاملة - المجلد ٢٣ - ص ٤٧ .

وخاصة الجماعة الإسلامية (الجهاد) قد بدأت مخططا لعمل جماهيرى نشط وبدأت فى استخدام موارد مالية غير محدودة وغير مرئية المصدر فى إقامة مشروعات خدمية (تعليمية - صحية واجتماعية) لا بد لها وأن تنعكس على البعد الجماهيرى لهذه الجماعات .

وقد يرد البعض بأن الأمن يوجه ضربات عنيفة لهذه الجماعات ، ونوافق على ذلك ، ولكننا نقرر أنها لا تأتى مطلقا إلا عندما يبدأ شباب هذه الجماعات فى توجيه ضربات مباشرة لسلطة الدولة ذاتها أو إلى أحد رجالها ... أما ترويع المواطنين ، وتهديد وحدة الوطن ، فرض سطوة هذه الجماعات بالقوة على المواطنين العزل ، فذلك كله تغض الدولة الطرف عنه .

كذلك فإن الدولة تدخل فى مبراة بلهاء تحاول أن تسبق بها هذه الجماعات فى زيادة الجرعات الدينية والتطرفة فكريا فى أحيان كثيرة فى أجهزة الإعلام الحكومية ، ناسية أنها تخصص التربة أمام هذه الجماعات وتشجع نموها .

* إن التطرف ، إذ يصل إلى مداه المذهل ، لا يمنع كما رأينا فى حالتى الإخوان وشكرى مصطفى من مهادنة الحكم ومماثلة بل والتواطؤ معه ... انتظارا لفترة الاستقواء والتفنى .

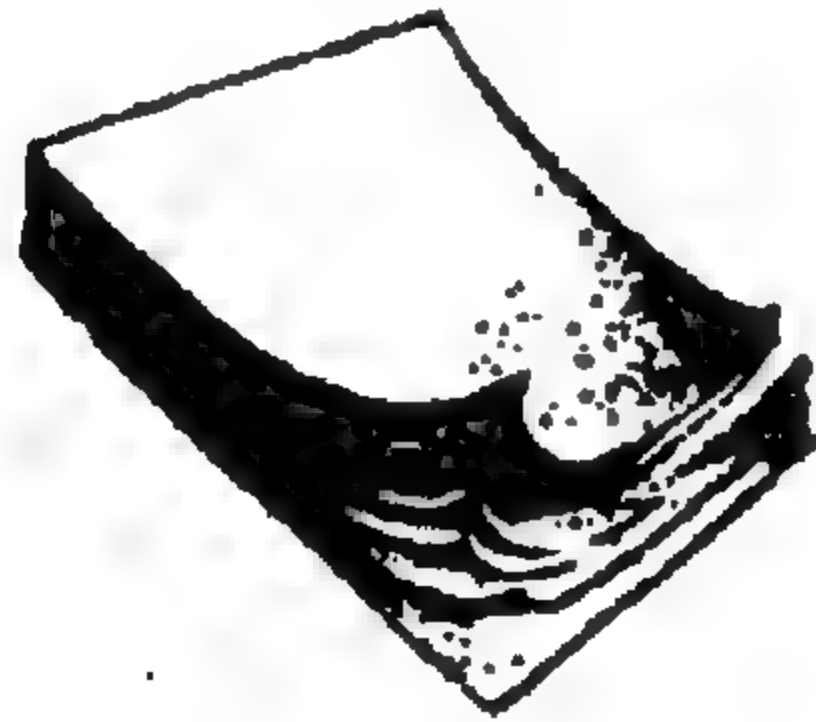
وإن كانت التجارب المريرة لمحاولات الإخوان وشكرى مصطفى قد أثرت على الجماعات التالية التى أكدت كما رأينا رفضها للمهادنة ودخلت ميدان العمل المباشر .

وأخيرا ، ورغم هذه الإطالة ، فإن الموضوع بحاجة للمزيد من الدراسة ... وهو مانع عليه ونعد به .

- (٩) حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس . أعيد نشرها ضمن : حسن البنا - مجموعة الرسائل ، مؤسسة الرسالة (بيروت) ص ٢٧٢ .
- (١٠) حسن البنا - المرجع السابق - ص ٢٠ .
- (١١) شكرى مصطفى - المتوسمات - مخطوط .
- (١٢) ماركس والمجلد - المؤلفات الكاملة - المجلد ٨ - ص ١١٩ .
- (١٣) ملف القضية رقم ٦ حصر أمن الدولة - عسكرية عليا - لسنة ١٩٧٧ .
- (١٤) فتحى عثمان - الفكر الإسلامى والتطور - ص ٢٤٦ .
- (١٥) خاطرات جمال الدين - (أملاء على محمد باشا المخزومي) - ص ١٦١ .
- (١٦) المرجع السابق .
- (١٨) المرجع السابق .

الإسلام السياسى من التطرف ..

- (١٩) محمد رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - ج ١ - ص ١١ .
 (٢٠) محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ١٤١ .
 (٢١) د. على الحديدي - عبد الله النديم - ص ١٧٧ .
 (٢٢) المرجع السابق .
 (٢٣) عباس العقاد - محمد عبده - ص ١٣٣ .
 (٢٤) مجيد خضوري - التيارات الإسلامية فى العالم العربى - بالإنجليزية - ص ٥٦ .
 (٢٥) المنار - مقدمة العدد الأول .
 (٢٦) المنار - ج ١١ (١٩٠٨ - ١٩٠٩) - ص ٧٠٦ (٢٧)
 رحلات الإمام محمد رشيد رضا - جمعها وحققها د. يوسف أيش - المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) - (١٩٧١) - ص ١٢ .
 (٢٨) رشيد رضا - الخلافة أو الإمامة العظمى - (١٣٤١ هـ) - ص ١١٦ .
 (٢٩) رشيد رضا - كتاب الوحي - ص ٢٣٩ .
 (٣٠) المنار - ج ٢٢ (١٩٢١) - ص ٣٩ .
 (٣١) مذكرات الدعوة والداعية - دار الشباب - ص ١ .
 (٣٢) المرجع السابق - ص ٧٦ .
 (٣٣) أنور الجندى - الإخوان المسلمون فى ميزان الحق - ص ٦٩ .
 (٣٤) حسن البنا - مذكرات الدعوة والدعوة - المرجع السابق - ص ٩٨ .
 (٣٥) المرجع السابق - ص ٩٦ .
 (٣٦) الإخوان المسلمون (الأسبوعية) ، ٤ - ٣ - ١٩٤٥ - مقال بين الدين والسياسة .
 (٣٧) أنور الجندى - المرجع السابق - ص ١١ .
 (٣٨) المرجع السابق - ص ١٥ .
 (٣٩) الإخوان المسلمون ، ٩ - ٣ - ١٩٣٧ - مقال لحسن البنا بعنوان : حامى المصحف .
 (٤٠) النذير ، ١ - ٦ - ١٩٣٨ - مقال لحسن البنا بعنوان : أيها الإخوان تجهزوا .
 (٤١) الإخوان المسلمون ، ٩ - ٩ - ١٩٣٨ .
 (٤٢) د. زكريا سليمان البيومى - الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية - مكتب وهبة (١٩٧٩) ص ١٢٦ .
 (٤٣) القاتون ١٧ لسنة ١٩٣٨ بتاريخ ٨ مارس ١٩٣٨ .
 (٤٤) حسن البنا مذكرات الدعوة والدعوة - المرجع السابق - ص ٢٣٣ .
 (٤٥) د. زكريا سليمان البيومى - المرجع السابق - ص ١٠٦ .
 (٤٦) أقوال شكرى مصطفى أمام هيئة محكمة أمن الدولة العسكرية العليا فى رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ .
 (٤٧) شكرى مصطفى - التوسعات (مخطوط على ورق كبراس مسطر متوسط الحجم من ٨٥ صفحة .. مدون بالهبر الأسود والعناوين وبعض الفقرات الهامسة بالهبر الأحمر) .
 (٤٨) عبد الرحمن أبو الخير - ذكرياتى مع جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) - دار البحوث العلمية الكويت - (١٩٨٠) - ص ٥٧ .
 (٤٩) المرجع السابق - ص ٨٤ .
 (٥٠) المرجع السابق - ص ٨٧ .
 (٥١) محمد عبد السلام فرج - الفريضة الغائبة .
 (٥٢) تقرير خطير ، لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد - حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصرى جمادى الأولى سنة ١٤٠٩ هـ (١) والوثيقة مكتوبة بخط اليد ومصورة) .
 (٥٣) المرجع السابق - ص ١ .
 (٥٤) المرجع السابق - ص ٤ .
 (٥٥) المرجع السابق - ص ١ .
 (٥٦) المرجع السابق - ص ٥ .
 (٥٧) المرجع السابق - ص ٢٥ .
 (٥٨) المرجع السابق - ص ٢٧ .
 (٥٩) المرجع السابق - ص ٣٠ .
 (٦٠) عيشيات حكم أمن الدولة العليا (طوارئ) الدائرة الرابعة - فى القضية ٤٦٢ لسنة ١٩٨١ حصر أمن الدولة العليا .



معالم فى الطريق

لسيد قطب

د . أحمد ماضى

مهما

اختلفت الآراء فى فكر سيد قطب ، والدور الذى أداه ، فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، فإن الذى لا شك فيه ، لدى أنصاره وخصومه ، على حد سواء ، هو أنه أحد أبرز المفكرين الإسلاميين فى القرن العشرين فى الوطن العربى عامة ، ومصر خاصة . ومن الثابت أن فكره لا زال فاعلاً ، بقوة ، فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، وربما يعد هذا الفكر المؤثر الأكبر فى تلك الحركة .

الدعوة والحركة والجهاد .
ويخلص الخالدى إلى أن سيد قطب غادر الدنيا وإخوانه وتلاميذه ومريدوه " فى حاجة له أكثر من حاجتهم له فى أى وقت مضى " (المرجع السابق ، ص ٢٥) .

وفى اعتقاد زينب الغزالي (من مصر) أن سيد قطب إمام فقيه ومجاهد كبير ومجدد ومجتهد وصاحب كتاب " فى ظلال القرآن " ، التفسير العظيم ، " الذى فتح باباً جديداً للتفكير فى كتاب الله والوقوف عند أحكامه " (٢) ، (ص ١٨٥) . إنه ، كما تقول ، زعيم ، ومصلح ، وكاتب إسلامى ، " بل من أعظم الكتاب الإسلاميين " (المرجع السابق ، ص ٨٧) . وإذا كان سيد قطب ، فى رأى زينب الغزالي ، من أعظم الكتاب الإسلاميين ، فإنه ، فى نظر محمد توفيق بركات (من لبنان) ، " المفكر الوحيد " الذى وجد عنده صفاء المنهج الفكرى ، واستقامة المنهج الحركى . ولم يجد بين كل من قرأ له من الكتاب من تجاوب معه ، بعقله وقلبه ، مثل سيد قطب " (٣ ، ص ٣) . ويعتقد م . بركات أن سيد قطب يمثل " قمة النضج الفكرى " ، عند الإخوان المسلمين ، ولا يُعتبر " مجرد

وحرى بالإشارة أن الإعجاب بسيد قطب يبلغ ، أحياناً ، عند أنصاره ، مبلغاً من الغلو والتطرف اللافتين للنظر . ومن المفيد ، فى اعتقادى ، ذكر آراء بعض هؤلاء الأنصار ، لكى يميز القارئ بين التقويم الموضوعى لفكره ، والدور الذى قام به ، و " التقويم " الذى يستند صاحبه فى تبنيه إلى إعجاب شديد به يفرقه ، أحياناً ، فى دائرة العواطف ، ويبعده كثيراً عن استخدام العقل المجرد . ولعل صلاح الخالدى (من الأردن) هو أكثر المعجبين بسيد قطب تطرفاً . فهو لا يكتفى باعتباره رائداً (١) ، بل يبلغ إعجابه به حداً يفضى به إلى الخط من شأن الآخرين ، والتعظيم من قدر سيد قطب . يقول الخالدى إن الغير يجعل من " بعض رجالهم علماء وعباقره وفلاسفة ، وقادة رأى ، ورواد فكر ، وهم بجانب سيد قطب أقزام أقزام !!! " (١ ، ص ٥) . ويردف الخالدى قائلاً إن سيد قطب لو كان عند غيرنا ، لكتبوا عنه ، " وفاخروا به الدنيسا " (المرجع نفسه ، الصفحة نفسها) . وهو أى سيد قطب شخصية فذة ، فى رأيه ، وقمة عالية شامخة فى كل شىء ، قمة فى عالم الأدب والنقد ، وقمة فى عالم البحث والتأليف ، وقمة فى عالم الفكر والثقافة ، وقمة فى عالم

* د . أحمد ماضى : رئيس جمعية الفلسفة العربية وأستاذ بكلية الآداب جامعة عمان - مصرى .

الذي تبناه سيد قطب ، يقول إنه أدى دورين متميزين : الأول كان تقليدياً ، وهو الاستمرار في الأعمال التي كان يقوم بها عبد القادر عودة ، والثاني كان دوراً " تجديدياً " ثورياً " (١٠ ، ص ٥٩) . ولزيد من التحديد يقارن د. محمد أحمد خلف الله بين أدوار الشخصيات الثلاث التي كان لها دور فعال ، في نظره ، في حياة جماعة الإخوان المسلمين ، فيقول إن حسن البنا أدى دور المنشئ لها ، بينما عبد القادر عودة أدى دور المفكر الذي يقوم بعملية التأسيس . أما سيد قطب فقد أدى : " الدور المهم " في حياة هذه الجماعة ، وفي حياة الجماعات التي لا تزال تعمل في ميدان الصحوة الإسلامية .

لقد أدخل سيد قطب في رأى د. أحمد خلف الله ، مسن " التعديلات والتغييرات على فكر الجماعة الأم ما دفع إلى الحوار الساخن والجدل العنيف ، وانتهى الأمر إلى وجود تيارات فكرية ... " (المرجع السابق ، ص ٤١) . ورغم اعتراض د. محمد الغزالي على القول بأن سيد قطب هو صانع أفكار الإخوان المسلمين ، إلا أنه يؤكد صحة أن سيد قطب " أنشأ فكراً جديداً ، وجد مساراً له بين نفر من الإخوان المسلمين وغيرهم " (المرجع السابق ، ص ١٠٠) . ويستطرد قائلاً إن الهضيبي رفض (٢) هذا الفكر الجديد ومضاعفاته ، وكتب ضده ، كما رفضه كثير من العلماء المنضمين إلى الجماعة .

ومن الواضح في نظر البعض ، أن سيد قطب يمثل " جوهر الإسلام الاعتراضي " (٨ ، ص ١٣٣) داخل حركة الإخوان المسلمين ، كما أنه شكل " الإطار المرجعي للحركات الاعتراضية الأخرى التي خرجت على الإخوان المسلمين " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

ومصادقاً لما تقدم يؤكد د. محمد أحمد خلف الله أن الذين تأثروا بسيد قطب واتخذوا منه قائداً لهم ، كانوا من " الجماعات التي قتلتك القوة ، وترغب في الانتقام " (١٠ ، ص ٦٥) . ويشاطر د. محمد عبد الباقي الهرماسي الرأي نفسه في بحثه " الإسلام الاحتجاجي في تونس " ، فيقول إن سيد قطب يفتح الطريق إلى نزعة مناضلة ومشهودة في تاريخ الإسلام . وهذه النزعة تتسم بـ " الصرامة والأصولية والتمرد ضد كل نظام حكم ليس إسلامياً على نحو ملائم " (١٠ ، ص ٢٥٧) ، وفي اعتقاد عبد الحالق محجوب ، الذي كان خصماً لدوداً لحركة الإخوان المسلمين ، أن أفكار سيد قطب تستهوي الناشئة وتفسد فطرتهم وتغلق عقولهم . والأهم من ذلك أن هذه الأفكار " تغذي روح الرفض والتمرد ، وتعرض الناشئة

استمرار لمدرسة البنا الفكرية " ، أو تلميذاً متخرجاً منها " . (المرجع السابق ، ص ١٦) . ولسيد قطب ، في رأيه ، " تفرد " ، ويمكن أن يُعتبر " ظاهرة خاصة ، لها طابعها المميز " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

وخلاصة القول ، عند م. بركات ، أن سيد قطب مجدد حقيقي استقل بمنهج فكري خاص به ، وذو " تأثير يفوق التقدير على الجيل الإسلامي المعاصر " (المرجع السابق ، ص ١٦٢) .

ويعتبر إبراهيم البليهي (من السعودية) سيد قطب " عملاق الفكر الإسلامي المعاصر " ، ويرى أنه نشأ كما ينشأ النوايح والناهبون ... " (٤ ، ص ٢٧) . وإذا كان سيد قطب ، في رأى محمد توفيق بركات ، يمثل قمة النضج الفكري ، عند الإخوان المسلمين ، فإن رأى عبد الحكيم عابدين لا يختلف ، من حيث الجوهر ، عن ذلك . يقول عابدين إن سيد قطب أصبح مفكر الإخوان المسلمين الذي يُعتد برأيه ، بالرغم من أنه لم يتبوأ منصباً قيادياً (نقلاً عن : ٥ ، ص ٥١) .

واللافت للنظر أن د. مهدي فضل الله توصل ، في رسالته التي ناقشها ، في السوربون ، ونال عليها درجة الدكتوراه ، إلى أن سيد قطب شخصية فذة ، و " أشهر شخصية في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين " (المرجع السابق ، ص ٣) ، وكان له " أكبر الأثر في دفع الفكر الإسلامي إلى مرحلة دقيقة وحاسمة من مراحل الهامة في هذا العصر ... " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ويذهب د. رضوان السيد إلى أن الحركات الإسلامية " لم تلق منظرًا بعد سيد قطب يمكن أن يعرض مسائل مناهجها وفكرها بوضوح ومنطقية " (٦ ، ص ١٩١) .

وعلى الرغم من غلو بعض المعجبين ، في تقويمهم السالف الذكر ، لفكر سيد قطب ، فإن الدارسين الجادين يحاولون تقويم فكر سيد قطب ودوره في الحركة الإسلامية المعاصرة على نحو يتسم بالموضوعية أو الاقتراب منها .

من المتفق عليه بين دارسي الفكر الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين أن سيد قطب يعد " كبير مفكرى " (٧ ، ص ٢٠٥ ، ٢٢٦) هذه الجماعة ، " المفكر الأكبر - لتيار الإسلام السلفي السياسي .. " (٨ ، ص ٤٣) " مفكر الإخوان الكبير " (٩ ، ص ٣٢٣) .

وإذا يحاول د. محمد أحمد خلف الله تحديد مكانة الفكر

لانفصام في الشخصية يطلق غرائز التدمير والفوضى " (١١ ، ص ٢١) .

ويخلص نبيل عبد الفتاح إلى أن أفكار سيد قطب تسيطر على النص الثقافي الديني لدى الأجيال الجديدة من مفكرى حركة الإخوان المسلمين ، ولدى كثير من الحركات الإسلامية السياسية الأخرى في الجامعات المصرية على حد سواء . (٨ ، ص ٤٤) .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن لكتابات سيد قطب تأثيراً على " كثير من الكتاب الإسلاميين في العالم العربي ، وفروع الحركة في بلدان عربية عديدة " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) ، ورغم أن د. محمد الجاهري لا يتناول مدى التأثير الذي يمارسه فكر سيد قطب في العالم العربي ، ولا يفصل القول كثيراً في بيان سمات هذا الفكر ، فإنه يعتبر سيد قطب " حفيد السلفية (٣) المنتكس إلى الوراثة " (١٢ ، ص ٢٥) .

وفي اعتقادي أن وصف سيد قطب بأنه سلفى أمر لا يمكن أن يشير جدلاً في أوساط الدارسين لفكره .

وتتبدى سلفيته في كتبه التي ألفها عن الدين ولا سيما كتاب " معالم في الطريق " . وما ينبغي ذكره أن سيد قطب كتب " معالم في الطريق " عندما كان في السجن . تقول زينب الغزالي إنها علمت أن المرشد العام الهضيبي (٤) أطلع على ملازم هذا الكتاب وصرح لسيد قطب بطبعه . وفي رأي د. عبد العظيم رمضان أن ظروف القهر والاضطهاد والتنكر من جانب المجتمع المصري للإخوان بتأثير الخوف من سلطة الدولة ، قد ألهمت سيد قطب داخل السجن إبداعه الفكري ممثلاً في هذا الكتاب الذي رفض به المجتمع المصري وكل المجتمعات باعتبارها مجتمعات جاهلية . (٩ ، ص ٣٢٣) .

ولا نأتى بجديد عندما نقول إن أنصار سيد قطب وخصومه ، على حد سواء ، يضعون الكتاب المذكور في موضع استثنائي ، ويعدونه الأهم بين الكتب التي ألفها سيد قطب . ولا بد من لفت الانتباه إلى أن رأى أنصار سيد قطب في الكتاب المذكور يتسم بالغلو والتطرف ، شأنهم في ذلك شأن تقييهم لفكر سيد قطب عامة . ولعل أكثر المعجبين بسيد قطب غلواً في الثناء على هذا الكتاب هو صلاح الخالدي . ويذكر الخالدي أن العارفين قالوا عن كتاب " معالم في الطريق " ، إنه لو لم يكن له غيره لكفاه (١ ، ص ٢٥١) . وفي اعتقاده أن أسلوب سيد قطب

في هذا الكتاب يتميز عن أسلوبه في باقي الكتب . وهو ، في رأيه ، أسلوب ثوري عنيف ، مدعم بالبراهين ، ورغم زعم د. محمد الغزالي بأن الهضيبي رفض فكر سيد قطب الجديد ، وكتب ضده ، فإن زينب الغزالي تؤكد أن الهضيبي قال لها إنه قرأ كتاب " معالم في الطريق " وأعاد قراءته ، وإن هذا الكتاب حصر " أمله كله في سيد " وأنه " الأمل المرتجى للدعوة الآن " (٢ ، ص ٣٦) .

ويرى محمد علي الضناوي أن المبادئ التي حددها حسن البنا لم تتضح " إلا " بالمعالم " التي رسمها سيد قطب " (نقلاً عن : ٥ ، ص ٦٣) . ويزيد مصعب الزبيدي ، في تعليقه على هذا الكتاب الأمر وضوحاً ، فيقول إن لكتابات سيد قطب " الأثر الأول في مجرى التفكير الحركي الإسلامي وبخاصة في السنوات الست الأخيرة (٥) ... " (نقلاً عن : المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ويصف إبراهيم البلهي كتاب " هذا الدين " و " المستقبل لهذا الدين " و " معالم في الطريق " بأنها دراسات " حركية " أي هي ، بالنسبة للحركة الإسلامية ، بمثابة " التدريبات والدروس التي يتلقاها الجنود قبل خوض المعركة بعد الالتحاق بسلك الجندية ... وبعبارة أوضح هي بيان لمنهج الإسلام في الدعوة والحركة والنضال والمواجهة " (٤ ، ص ٣٥٢) . ورغم أن ثناء بعض أنصار سيد قطب على الكتاب المذكور يتسم بالغلو ، إلا أن الذي لا شك فيه أن لهذا الكتاب أهمية استثنائية لا يجوز التقليل من شأنها بأي حال من الأحوال . واللافت للنظر أن عدداً من الدارسين الذين هم من غير المعجبين بسيد قطب ، بل بعضهم يعد من ألد أعدائه يتبنون الرأي نفسه ، من حيث الجوهر ، في كتاب " معالم في الطريق " . يقول أحد هؤلاء ، وهو د. محمد أحمد خلف الله ، إن هذا الكتاب يعتبر " دستور العمل عند الجماعات الإسلامية " (١٠ ، ص ٦٢) . وبعد أن يذهب عبد الخالق محجوب إلى أن الكتاب يكاد أن يكون قمة التفكير الفلسفي والسياسي الذي توصل إليه سيد قطب ، والفلسفة المكتملة لحركة الإخوان المسلمين وموقفهم إزاء قضايا العصر ، يقول إن هذا الكتاب هو " الهدف الذي يشد نحوه حركة الإخوان المسلمين " ، وهو " منهجهم في النشاط العملي " (١١ ، ص ٢١) . ويخلص عبد الخالق محجوب إلى اعتبار هذا الكتاب بمثابة " الوثنية النظرية لجماعة الإخوان المسلمين " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

ومع أن د. عبد العظيم رمضان لا يعني بتفصيل القول في دلالة كتاب " معالم في الطريق " إلا أنه يرى أن انقلاباً خطيراً في فكر جماعة الإخوان المسلمين قد حدث بظهور أيديولوجية إسلامية جديدة متكاملة (٩ ، ص ٣١٧)

معالم فى الطريق لسيد قطب

يتجاهل تماماً تنوع المجتمعات البشرية ، والتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التى سادت هنا وهناك على مدى التاريخ ، مكتفياً بالإقرار بمجتمعين لا أكثر هما المجتمع الإسلامى والمجتمع الجاهلى ، وذلك بالاستناد - على حد زعمه - إلى الإسلام - . ومعنى ذلك أن المعيار الذى يعتمد عليه للتمييز بين المجتمعات - على تنوعها الشديد - هو المعيار الدينى الإسلامى فحسب . والواقع أن المجتمعات لا تختلف عن بعضها البعض من ناحية الدين ، وتطبيق الشريعة ، رغم أن الدين يمكن أن يكون أحد العناصر التى يُستند إليها فى التمييز بين هذا المجتمع وذاك . والزعم بأن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات .. " مجتمع إسلامى ، ومجتمع جاهلى " (١٤ ، ص ١٠٥) هو مجرد وجهة نظر . وغنى عن القول إن وجهة النظر هذه تتسم بالتبسيط الشديد ، فضلاً عن أنها لا تأخذ بعين الحسبان تاريخ المجتمعات البشرية . ولا يكتفى سيد قطب بالإقرار بوجود هذين النوعين من المجتمعات فحسب ، بل يذهب إلى أن المجتمع الإسلامى هو " وحده " المجتمع المتحضر " ، والمجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة - مجتمعات متخلفة " (المرجع السابق ، ص ١٠٦) .

وكما لا يصح التمييز بين مجتمع وآخر على أساس دينى فحسب ، لا يصح كذلك اعتبار كل مجتمع إسلامى متحضراً وكل مجتمع غير إسلامى متخلفاً . فالتقدم والتخلف مفهومان لا يتحددان بالدين لأنهما مفهومان مركبان وشموليان . والتاريخ ملئ بالشواهد والأدلة التى تؤيد القول بأن كل مجتمع إسلامى متحضر وكل مجتمع غير إسلامى متخلف . وهنا لا بد من الإضافة ، بأن كل المجتمعات القائمة اليوم هى ، فى نظر سيد قطب ، مجتمعات جاهلية ، تدخل فيها " المجتمعات الشيوعية " و " المجتمعات الوثنية " و " المجتمعات اليهودية والنصرانية " و " المجتمعات التى تزعم أنها مسلمة " .

والخلاصة أن العالم كله ، فى رأيه ، يعيش اليوم فى " جاهلية " (٩) كالجاهلية التى عاصرها الإسلام أو أظلم . وهنا نتساءل : ما هى الجاهلية ؟

الجاهلية تقوم ، فى نظره ، على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض ، وعلى أخص خصائص الألوهية .. وهى الحاكمية . إنها تسند الحاكمية إلى البشر ، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً .. وينشأ ، فى اعتقاده ، عن هذا الاعتداء على سلطان الله فى الأرض ، اعتداء على عباد الله .

والأمر اللافت للنظر أن سيد قطب لا يقبل ، باسم

تمثلة فى هذا الكتاب .
وبالنظر إلى أن " معالم فى الطريق " يمثل أيديولوجية التصدى ل " الطاغوت " ، و " الجاهلية " ، فإن المحققين العصريين كانوا يسألون (٦) أعضاء حركة الإخوان المسلمين المعتقلين عن قراءتهم للكتاب . تقول زينب الغزالي إذا أردتم أن تعرفوا لماذا حكم على سيد قطب بالإعدام ، فاقسروا " المعالم " (٢ ، ص ١٨٥) . ويذكر د. مهدي فضل الله أن محمد على الضناوى يذهب إلى القول بأن محاكمة سيد قطب استندت إلى مقتطفات من كتابه " معالم فى الطريق " (نقلاً عن : ٥ ، ص ٥٣) . وفى اعتقاد صلاح الخالدي أن هذا الكتاب هو الذى عجل فى إصدار حكم الإعدام على صاحبه ، وجعله الطغاة من بين حشيات الحكم " (١ ، ص ٢٤٨) . وجدير بالذكر ، فى هذا الخصوص ، أن صلاح الخالدي ينقل عن دراسة أعدها د. عبد الله عزام أن تلاميذ سيد قطب وإخوانه كانوا يرجونه " ألا يطبع المعالم حفاظاً على حياته . فيرفض قائلاً : " لا بد أن يتم البلاغ " (المرجع السابق ، ص ٢٤٩) .

والسؤال الذى يلح على الذهن ، فى ضوء ما أسلفناه هو : ما هى الأفكار الرئيسية التى تضمنها كتاب " معالم فى الطريق " ؟

أقول ، بادية ذى بدء ، إن أهم فكرة فى الكتاب المذكور هى فكرة " الجاهلية " . ومن الثابت أن هذه الفكرة بدأت تشغل بال سيد قطب فى كتبه الصادرة منذ عام ١٩٥١ . وفى اعتقاد البعض أن أبا الحسن الندوى (٧) هو أول من استخدم هذا المفهوم . ويذهب الدكتور مهدي فضل الله إلى الظن بأن سيد قطب " مدين بهذا المفهوم لأبى الحسن الندوى (٥ ، ص ١٢٩) . وما يؤيد ما ذهب إليه الدكتور مهدي فضل الله قول سيد قطب فى المقدمة التى كتبها لكتاب أبى الحسن الندوى " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " : " ولعله مما يلفت النظر تعبير المؤلف دائماً عن النكسة التى حاقت بالبشرية كلها منذ أن عجز المسلمون بكلمة " الجاهلية " (١٣ ، ص ١٥) . ويردف قائلاً إن " الجاهلية " تعبير دقيق الدلالة على فهم الندوى للفارق الأصيل بين روح الإسلام ، والروح المادى الذى سيطر على العالم قبله ، وسيطر عليه اليوم .

ويرى الدكتور محمد أحمد خلف الله أن سيد قطب أخذ من الندوى (٨) فكرة الجاهلية " وامتد بها إلى العالم كله " (١٠ ، ص ٦١) . ومهما يكن من أمر ، فإن فكرة الجاهلية تعد فكرة مركزية فى كتاب " معالم فى الطريق " . والذى ينبغى ذكره ، فى هذا السياق ، إن سيد قطب

إسلامي ، من ناحية أخرى ، أنضابا بسيد قطب إلى اعتبار مجتمعات المسلمين وغير المسلمين مجتمعات جاهلية ، وبالتالي لم يعد يلاحظ وجود أى فوارق بين المجتمعات يمكن أن تقوم على أسس أخرى . ومعنى ذلك أن سيد قطب تحول من داعية إلى قاض يحكم على المجتمعات كلها دون استثناء . زد على ذلك أن معياره فى إصدار الحكم لا يكفى للقيام بذلك ، لأنه معيار ديني فضلاً عن أنه يتسم بالتبسيط الشديد كما سبق أن قلنا .

أما الفكرة الرئيسية الأخرى التي يتضمنها كتاب " معالم فى الطريق " ، فهي فكرة الحاكمية . وهنا نتساءل : ماذا يقصد سيد قطب بالحاكمية ؟ يميز سيد قطب بين مجتمع وآخر ، بين مملكة وأخرى ، على أساس الحاكمية فيها . فإن كانت الحاكمية فيها لله وحده ، فالمجتمع إسلامي . وإن كانت الحاكمية للبشر ، فإن المجتمع جاهلي . وحين تكون الحاكمية العليا لله وحده الذي هو " مصدر السلطات " لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أى من البشر ... " (١٤) ، (ص ٩٥) ، تكون هذه هي " الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر .. وتكون هذه هي " الحضارة الإنسانية " .. " (المرجع السابق ، ص ١٠٧ - ١٠٨) ولن تقوم مملكة الله فى الأرض إلا بتخليم مملكة الشر .

وجدير بالذكر فى هذا السياق ، أن نقول إن دعوة سيد قطب إلى القضاء على مملكة البشر تستند ، فى المقام الأول ، إلى التقليل من شأن البشر من حيث قدراتهم وإمكاناتهم ، ذلك لأنهم قاصرون ، عاجزون ، فهم لا يملكون ، فى نظره ، أن يدركوا جمع السنن الكونية ، ولا أن يحيطوا بأطراف الناموس العام ، ولا حتى بهذا الذى يحكم فطرتهم ذاتها ويخضعهم له . وبناء على ذلك فإنهم " لا يملكون أن يشرعوا لحياة البشر نظاماً يتحقق به التناسق المطلق بين حياة الناس وحركة الكون ، ولا حتى التناسق بين فطرتهم المضرة وحياتهم الظاهرة " (المرجع السابق ، ص ١٠٠) . ويخلص سيد قطب إلى أن مناهج البشر كلها قاصرة هزيلة . ولا يستطيع البشر شيئاً سوى إقامة مملكة الله . إنهم ، باختصار شديد ، لا يملكون التشريع ، إنما يملكون التنفيذ فحسب . ومعنى ذلك أن عقل الإنسان محدود ، قاصر . ومثل هذا التقليل من شأن البشر هو الذى يحتم على الدكتور فؤاد زكريا وغيره من المفكرين والدارسين القول بأن الحكم الدينى يفرض على الإنسان " وصاية منذ يادى الأمر ، بحجة أنه قاصر " . وهكذا يظل هذا " القاصر " عاجزاً عن الوصول إلى مرحلة النضج ، مادام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم من نفسه "

الإسلام ، " أنصاف الحلول مع الجاهلية " (المرجع السابق ، ص ١٤٩) ، لا من ناحية التصور ، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور ، لأنه وهذه الجاهلية على " مفرق الطريق " (المرجع السابق ، ص ١٩) . وإذا يؤكد رفضه الشديد لأنصاف الحلول يقول : إنما إسلام وإما جاهلية . واستناداً إلى هذا الرفض ، فإن سيد قطب يؤكد أن الوظيفة الأولى هى إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية فى مكان الجاهلية . ولن يكون هذا بمجاراة الجاهلية فى بعض الخطوات ، لأننا حين نسيرها خطوة بخطوة ، فإننا " نفقد المنهج كله ونفقد الطريق " (المرجع السابق ، ص ١٩) . كما أنه لن يكون بمقاطعتها والانزواء عنها والانعزال فى الوقت الراهن . إن الوظيفة الأولى تؤدى ، فى نظره ، بـ " المخالطة مع التميز ، والأخذ والعطاء مع الترفع ، والصدع بالحق فى مرودة ، والاستعلاء بالإيمان فى تواضع " (المرجع السابق ، ص ١٦١) .

وبالنظر إلى أن الوظيفة الأولى هى إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية فى مكان الجاهلية ، فإن المهمة الأولى ، فى رأى سيد قطب ، هى أن " نغير من أنفسنا لنغير المجتمع الجاهلي من أساسه " (المرجع السابق ، ص ١٩) .

وهكذا أصبحت كل المجتمعات ، دون تخصيص ، أرتميز بينها ، مجتمعات جاهلية ، لأن المجتمع ، فى نظره ، يكون إما إسلامياً وإما جاهلياً . ومن المعلوم أن سيد قطب لا يقر بوجود أى مجتمع إسلامي فى الوقت الراهن . ومن أوجه النقد التي توجده لسيد قطب ، فيما يتعلق باعتباره المجتمعات الإسلامية مجتمعات جاهلية ، أنه يجر الحكم الذى صدر فى شأن غير المسلمين على المسلمين كذلك . وتلك ، فى رأى الدكتور أحمد محمد خلف الله ، خطيئة لا تغتفر (١٠ ، ص ٨٨) . ويدلل الدكتور محمد أحمد خلف الله على رأيه بأن المجتمع فى مصر من الموحدين ، والحكومة فى مصر تدين بالإسلام . ويذهب الدكتور محمد عمارة إلى رأى نفسه ، من حيث الجوهر ، فيقول إن خطأ الحكم على مجتمعاتنا المعاصرة مرده إلى أن أصحابه لم يميزوا بين كون القيم الجاهلية هى " الشذوذ " وليست " القاعدة " (١٥ ، ص ٩٢) . وفى اعتقاد الدكتور محمد رضا محرم أن محنة الأبيض والأسود ، دون غيرهما من الألوان ، فى مجتمعات المسلمين المعاصرة ، هى التى " أفرزت تيارات وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية ، وتصف من يعملون خارجها من المسلمين بأنهم أهل الجاهلية ، وتصم مجتمعهم بأنه مجتمع جاهلي .. " (١٦ ، ص ٩٤ - ٩٥) . إن الإقرار بوجود نوعين من المجتمعات أحدهما إسلامي والثانى جاهلي ، من ناحية ، وعدم الاعتراف بوجود أى مجتمع

معالم فى الطريق لسيد قطب

وظيفتها وصلب غايتها ، ونقطة البدء فى الرحلة الطويلة .. كما تعرف منها طبيعة موقعها من الجاهلية ... أين تلتقى مع الناس وأين تفترق ؟ ما خصائصها هى وما خصائص الجاهلية ؟ كيف تخاطب أهل الجاهلية بلغة الإسلام وفيهم تخاطبها ؟ هذه المعالم لا بد أن تقام ، فى رأيه ، من القرآن المصدر الأول للعقيدة .. ومن توجيهاته الأساسية ، ومن التصور الذى أنشأ فى نفوس الصفوة المختارة ، التى صنع الله بها فى الأرض ما شاء أن يصنع . ويقول سيد قطب إنه كتب كتاب " معالم فى الطريق " لهذه الطبيعة المرجوة المرتقبة . وهذه المعالم التى تمثل المجموعة الأولى . كان يرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات من " المعالم " بيد أن إعدامه حال دون تحقيق ما أراد .

ويؤكد سيد قطب أن العقيدة الإسلامية تحب أن تتمثل فى نفوس حية ، وفى تنظيم واقعى . وفى تجمع عضوى ، وفى حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها ، كما تتفاعل مع الجاهلية الراسية فى نفوس أصحابها ، بوصفهم كانوا من أهل الجاهلية ... " (١٤ ، ص ٤) .

وينبغى ، قبل التفكير فى إقامة نظام اجتماعى إسلامى ، وإقامة مجتمع مسلم على أساس هذا النظام ، أن يتجه الاهتمام أولاً إلى تخليص ضائير الأفراد من العبودية لغير الله ، وأن يتجمع هؤلاء الأفراد فى جماعة مسلمة . وهذه الجماعة هى التى ينشأ منها المجتمع المسلم .

وحين يبلغ المؤمنون بالعقيدة ثلاثة نفر ، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم : " أنتم الآن مجتمع ، مجتمع إسلامى مستقل ، منفصل عن المجتمع الجاهلى " ، وهنا يكون المجتمع الإسلامى قد وجد (فعلاً) " (١٤ ، ص ١١٨) .

وخلاصة الأمر عند سيد قطب أن الإسلام لا يملك أن يؤدى دوره إلا أن يتمثل فى مجتمع ، فى أمة ، فى حياة مشهودة . لذلك لا بد من " إعادة وجود " هذه الأمة ، التى انقطع وجودها ، منذ قرون ، من " بعث " لتلك الأمة .

وجدير بالذكر أن سيد قطب لا يطرح برنامجاً ، محدد المعالم ، وواضح القسمات ، ولا يصوغ نظرية متكاملة ، ولا يقدم تفصيلات لكيفية بعث الأمة . فالدين ، فى رأيه ، لا يشرع إلا للحالات واقعة فعلاً ، فى مجتمع يعترف ابتداءً بحاكمية الله وحده .. وعندما يقوم هذا المجتمع فعلاً ، عندئذ فقط ، يبدأ الدين فى تقرير النظم وفى سن الشرائع لقوم مستسلمين للنظم والشرائع " (المرجع السابق ،

(١٧ ، ص ٣٤) . ومن أوجه النقد الأخرى التى توجه إلى فكرة الحاكمية لله أن هذه الحاكمية لا يجوز أن تعنى ، فى نظر الدكتور محمد عمارة ، تجريد الإنسان من السلطة والحكم فى ميدان خلافته ونيابته عن الله : سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران . ورغم اعتقاد بعض الدارسين فى أن سيد قطب الذى يستخدم تعبير " الحاكمية العليا " قد استفاده من مؤلفات المودودى ، إلا أن الدكتور رضوان السيد يرى أن نظرية الحاكمية " بدت انتقاماً فكرياً من عبد الناصر ونظامه " (٦ ، ص ١٥٥) . ويفسر ذلك بقوله إن تجربة السجن ، والتعذيب القاسى ، وليالى التحقيق الطويلة ، وانعدام الأمل ، وانتظار المذبحة فى كل لحظة ، مثلت الظروف التى فرضت على سيد قطب والمجموعة التى حولته هذه النظرية .

إن التقليل من قدرة البشر على إقامة مملكة لهم لا تكون " جاهلية " ، وعدم الثقة فى عقولهم فى مجال التشريع ، أدباً إلى أن يعتبر سيد قطب حكم البشر طاغوتاً . وفى اعتقاده أن عبد الناصر كان ، فى نظر سيد قطب والإخوان المسلمين ، أكبر طاغوت ، الأمر الذى يفسر ما ذهب إليه الدكتور رضوان السيد .

ومن الثابت أن لكتاب " معالم فى الطريق " عامة ، وفكرتى الجاهلية والحاكمية خاصة ، تأثيراً كبيراً فى أوساط إسلامية عديدة . وتدلل على ذلك بقول الدكتور عبد العظيم رمضان الذى مفاده أن المجتمع الإسلامى المحيط بالإخوان المسلمين أصبح ، بصدور كتاب " معالم فى الطريق " " مجتمعاً جاهلياً " وهذا هو أساس فكرة التكفير (٩ ، ص ٣١٦) .

وأزيد على ما تقدم فأقول إن نبيل عبد الفتاح يرى أن فكرتى الجاهلية والحاكمية لدى سيد قطب والمودودى ، إضافة إلى مناهيم وتفسيرات تجمد جذورها فى الفكر الأباضى والأزراقى والخوارجى ، شكلت " فكرية الحركة المسماة بـ (جماعة المسلمون) (١٠) التى تصادمت مع النظام السياسى المصرى ، وتصدى لها " (٨ ، ص ٤٥) . ولكى تكتمل الصورة ينبغى أن نشير إلى أن دعوة سيد قطب إلى التصدى للجاهلية ومملكة البشر أى عملية البعث الإسلامى لا بد لها ، لكى تبدأ ، من طبيعة قمضى ، فى خضم الجاهلية ، وهى " نزاول نوعاً من العزلة من جانب ، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة ... " (١٤ ، ص ٩) .

ولا غنى لهذه الطبيعة التى تعزم هذه العزمسة عن " معالم فى الطريق " ، تعرف منها طبيعة دورها ، وحقيقة

(ص ٣٣) . ومن أوجه النقد التي توجه إلى ما تقدم أن سيد قطب يطلب منا ، في رأى صلاح عيسى ، أن نتبعه في تحطيم الجاهلية " دون أن نسأله برنامجاً أو نظرية أو اجتهاداً .. دون أن نناقشه " (١٩ ، ص ١٧) . ونشاط الدكتور فؤاد زكريا الرأى السابق ، فيقول إن دعوات الجماعات الإسلامية ، بما فيها دعوة الإخوان المسلمين ، تفتقر إلى " برنامج اجتماعي واضح المعالم " (١٧ ، ص ٢٧) . وفي اعتقاده أنه لا مهرب لأى مذهب جماهيري ، في عصرنا الحاضر ، من أن يحدد ، بوضوح ، برنامجاً للخروج بالمجتمع من أزمت التخلّف والاستغلال والتبعية والانتقاياد . يخلص الدكتور فؤاد زكريا إلى أن إعلان العودة إلى الدين لن يحل " بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية " (المرجع السابق ، ص ٣٧) .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن سيد قطب يعتقد بأن الأمة المسلمة هي " شعب الله المختار " (١٤ ، ص ١٤٦) . ويرد قائلًا إن الدعوة الإسلامية خرجت جيل الصحابة - جيلًا مميزًا في تاريخ الإسلام كله وفي تاريخ البشرية جميعها . وكان النبع الأول الذي استقى منه ذلك الجيل هو نبع القرآن وحده . فكان له في التاريخ ذلك الشأن الفريد . وعندما صبت في هذا النبع " فلسفة الإغريق ومنطقهم ، وأساطير الفرس وتصوراتهم ، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى ، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات " (المرجع السابق ، ص ١٤) ، اختلطت البنابيع . واختلط هذا كله بتفسير القرآن ، وعلم الكلام ، كما اختلط بالفقه والأصول ذلك الجيل ، فلم يتكرر ذلك الجيل أبدًا " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . وكان اختلاط النبع الأول " عاملاً أساسياً من عوامل ذلك الاختلاف البين بين الأجيال وذلك الجيل المميز الفريد " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

أما العامل الأساسى الثانى فهو اختلاف منهج التلقى عما عليه في ذلك الجيل الفريد . فقد كان هذا الجيل يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله ليعمل به فور سماعه ، كما يتلقى الجندي في الميدان " الأمر اليومى " ليعمل به فور تلقيه (المرجع السابق ، ص ١٥) .

إذن منهج التلقى للتنفيذ والعمل هو الذى صنع الجيل الأول . أما منهج التلقى للدراسة والمتاع العقلى فهو الذى خرج الأجيال التى تليه .

وهناك عامل ثالث يتمثل في أن الرجل كان حين يدخل

في الإسلام يخلع على عتبه كل ماضيه في الجاهلية ، ويبدأ عهداً جديداً ، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التى عاشها في السابق . " كانت هناك عزلة (١١) شعورية كاملة بين ماضى المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه ، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلى من حوله وروابطه الاجتماعية ، فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية " (المرجع السابق ، ص ١٧) .

تبين مما أسلفناه أن سيد قطب عدو لدود لتفاعل الثقافة الإسلامية مع الثقافات والحضارات الأخرى ، مع أن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية كان نتيجة لتفاعل مجموعة من الشعوب والثقافات العديدة . وهذا العداء يمثل دعوة صريحة إلى " الاعتكاف الحضارى " . ومثل هذه الدعوة تفضى في نظر الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، إلى الانتحار الحضارى " لأنها تعزل أصحابها ... وتضعهم خارج دائرة الحركة والصراع ، وهى وحدها الدائرة التى تحتاج إلى جهد المسلمين وإلى معالم حضارتهم " (١٨ ، ص ١٩٦) . زد على ذلك أن سيد قطب يعتقد أن " الاستسلام ابتداء هو مقتضى الإيمان " ، وتلقى القرآن يشبه " تلقى الجندي في الميدان " الأمر اليومى " ليعمل به فور تلقيه " (١٤ ، ص ١٥) . معنى ذلك أن المؤمن لا ينبغي ، في نظر سيد قطب ، أن يعمل عقله ، ولا يحتاج إلى الإقناع . بل عليه التنفيذ الفورى كالجندي ، عليه الامتثال والطاعة . والحق ، في رأى ، أن علاقة المؤمن بالإيمان لا يجوز أن تكون كعلاقة الجندي بقائده . " فليس للجندي أن يناقش ضابطه أو ينقده أو يطلب إليه ، إذا أخطأ ، أن يعتزل " (١٧ ، ص ٣٤) .

ومن الأفكار الرئيسية التى يتضمنها كتاب " معالم في الطريق " أن سيد قطب لا يقصر دعوته إلى " البعث " فسى " الرقعة الإسلامية " بل يدعو ، بعد تحقيق هذا البعث ، في الرقعة المذكورة ، إلى " تسلم قيادة البشرية " عاجلاً أم آجلاً .

ويسوغ دعوته السالفة بأن وظيفة الإسلام تتمثل في " إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية " (١٤ ، ص ١٥١) . وفي اعتقاده الجازم أن هذه الجاهلية قد أوشكت أن تفقد مسوغات وجودها واستمرارها وبالتالي لا بد من قيادة جديدة للبشرية . فالبشرية اليوم تقف ، في رأيه ، على " حافة الهاوية " . زد على ذلك أن " قيادة الرجل الغربى للبشرية قد أوشكت على الزوال " . والمصير الذى آلت إليه البشرية مرده ، في نظره ، إلى أن النظام الغربى (الاشتراكى والرأسمالى معاً) قد انتهى دوره ، لأنه

الصعيد العالمى ، فيقول إن منطق التاريخ ، كما خبره العرب ، بالأمس وكما يروونه اليوم ، أى آلبة التفكير عندهم المعتمدة على " قياس الغائب على الشاهد " ، يقضى أحد أمرين : " إما أن تكون سيّداً .. وإما أن تكون مسوداً " . وبما أنهم كانوا أسياداً فى الماضى فإن نفس " المنطق " يقرر " إن ما تم فى الماضى يمكن تحقيقه فى المستقبل " (١٢ ، ص ٢٢) .

ويرد د. الجابرى قائلاً إن السلفى يسكت عن عنصر يشكل أحد الشروط الموضوعية التى مكنت نهضة العرب بعد الإسلام من " قيادة العالم " . وهذا العنصر ، فى رأيه ، هو أن " حضور " النهضة العربية الإسلامية وقيادتها للإنسانية فى الماضى لم يكن ممكناً إلا مع " غياب " الآخر ... الفرس والروم معاً ، وذلك بانهيار الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية . وفيما يتعلق بالحاضر الراهن ، فى نظر د. الجابرى ، فإن " النهضة القيادية " المنشودة والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة الماضى غير ممكنة التحقيق ، على مستوى الخطاب السلفى ، إلا بغياب " الآخر " الذى هو " الغرب " .

ويخلص د. الجابرى إلى أن ظاهرة التبشير بـ " سقوط الغرب " التى تشكّل أحد العناصر الأساسية فى الخطاب النهوضى العربى الحديث والمعاصر " يعليه الشعور الدفين والمقموع باستحالة " النهضة القيادية " العربية الإسلامية مع " حضور " الغرب كنهضة قائمة ، وإذن فلا بد من سقوط هذا الغرب " (المرجع السابق ، ص ٣٠) .

وجدير بالذكر أن سيد قطب يدعو إلى استخدام العنف من أجل تحرير البشرية من الجاهلية وتسليم قيادتها . ومهما قدّم سيد قطب من مسوغات لذلك ، فإن دعوته تعنى ، بصريح العبارة ، ومنتهى الوضوح ، التدخل فى شئون الشعوب والأمم الأخرى ، وفرض النظام الذى يروق له عليها ، وذلك باستخدام القوة . يقول سيد قطب إنها سذاجة أن يتصور الإنسان دعوة تعلن تحرير النوع الإنسانى فى كل أرض .. ثم تقف أمام العقبات فى وجه هذه الدعوة تجاهدها باللسان والبيان . فلا بد من إزالة هذه العقبات " أولاً بالقوة " (١٤ ، ص ٦٦) . ويفصل سيد قطب القول فى ذلك ، فيؤكد أن الإسلام يهدف ، ابتداءً ، إلى إزالة الأنظمة والحكومات التى تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر . ويعتقد سيد قطب اعتقاداً جازماً بأن الإسلام ذو طبيعة هجومية ، نافياً عنه ، فى الوقت نفسه ، الطابع الدفاعى . والذى يدرك طبيعة الإسلام يدرك معها ، فى رأيه ، حتمية الانطلاق الحركى له " فى صورة الجهاد بالسيف - إلى جانب

أفلس فى عالم " القيم " ، ولم يعد يملك رصيذاً منها يسمح له بالقيادة .

إن مسوغات تسلم قيادة البشرية تكمن فى أن النهضة العلمية التى وصلت إلى ذروتها ، قد أدت دورها ، كذلك أدت " الوطنية " و " القومية " والتجمعات الإقليمية عامة دورها . كما أن الأنظمة الفردية والجماعية فشلت ، فى رأيه ، فى نهاية المطاف .

هكذا يرى سيد قطب عالم اليوم ، إنه عالم منلس أدى دوره ، ولا يستطيع أن يقود البشرية . ورغم اعتراف سيد قطب بأن العبقريّة الأوروبية أبدعت فى المجال المادى ، وحققت رصيذاً ضخماً من " العلم " و " الثقافة " و " الأنظمة " و " الإنتاج المادى " لا يجوز التفريط فيه بسهولة ، وبخاصة أن ما يسمى " العالم الإسلامى " يكاد يكون عاطلاً من كل هذه الزينة " ، فإن الإبداع المادى ، فى رأيه ، ليس المؤهل الذى يتقدم به لقيادة البشرية . فلا بد من إبقاء وتنمية الحضارة المادية ، من جهة ، وتزويد البشرية " بقيم جديدة جدّة كاملة - بالقياس إلى ما عرفت البشرية ، وبمنهج أصيل وإيجابى وواقعى فى الوقت ذاته " (المرجع السابق ، ص ٤) . والمؤهل لذلك هو الإسلام ، أو بعبارة أخرى لسيد قطب " العقيدة " و " المنهج " ، وأن تتمثل العقيدة والمنهج فى تجمع إنسانى أى فى مجتمع مسلم . ويتفرد المنهج الإسلامى ، فى رأيه ، بأن الناس جميعاً يعبدون الله وحده ، ويتلقون منه وحده ، ويخضعون له وحده . ويمثل ذلك ، فى نظره ، التصور الجديد الذى يملك إعطاءه للبشرية ، وهذا هو الرصيد الذى لا تملكه البشرية .

يتضح ، مما تقدم ، أن موقف سيد قطب من الحضارة المعاصرة يتصف . بنظر د. مهدى فضل الله ، بأنه " موقف متشدد وقاس " (٥ ، ص ٢١٢٢) كما أنه لا يكتفى بالدعوة إلى بعث المسلمين ، بل يريد تسلم قيادة البشرية بأسرها لتخليصها من الجاهلية . وإذا كان من حقه باعتباره مسلماً أن يدعو إلى بعث المسلمين ، فإن الدعوة إلى تسلم قيادة البشرية تبدو طموحاً يتعدى الممكن ، فضلاً عن تنافيه مع حق الشعوب فى تقرير مصيرها . وعلاوة على ما تقدم فإن سيد قطب ينطلق فى دعوته السالفة من الماضى ، ولا يأخذ ، بعين الاعتبار ، الحاضر الذى اختلف نوعياً عن ذلك الماضى .

وحرى بالإشارة أن د. محمد عابد الجابرى يعلق على ظاهرة التضخم على مستوى الطموح فى الخطاب النهوضى العربى الحديث والمعاصر ، التضخم الذى يربط النهضة بـ " قيادة الإنسانية " ، باحتلال مركز الطبيعة والقيادة على

دار الثقافة الجديدة

• مجلة الأدب الفلسطيني

تصدر عن دار الثقافة الجديدة
بالتعاون مع دائرة الثقافة
بمنظمة التحرير الفلسطينية

• صدور منها :

- رحلة جيلية .. رحلة صعبة

فدوى طوقان

- ذاكرة للنسيان

محمود درويش

- البحث عن وليد مسعود

جبرا إبراهيم جبرا

- سداسية الأيام الستة / المتشائل وقصص أخرى

اميل حبيبي

- آه يا بيروت

رشاد أبو شاور

- كوشان .. وقصص أخرى

محمد نفاع

الأخرى قدّمت لدعاة الفكر والعقيدة أداة ناجعة لتصل أفكارهم إلى كل أرجاء المعمورة ، وهي الوسيلة التي تحقق في عالم اليوم اختيار المناهج الفكرية ، والتي تغير العقيدة وتخلق الجو السليم لحكمة الإسلام الكبرى : " لا إكراه في الدين " . (١١ ، ص ٧١) .

ويخلص عبد الخالق محجوب إلى أن صراع العقائد لا يجسد " منفذاً في الغلبة والتعصب والسيادة " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

وإذا كان رأى الدكتور محمد عمارة وعبد الخالق محجوب لا يعد حجة في نظر البعض ، فإن الرأى الذى يتبناه الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت يُعتبر ، فى اعتقاد الكثيرين من المسلمين ، حجة قوية فى رفض استخدام العنف . يقول الشيخ محمود شلتوت : " كان السلم هو الحالة الأصلية التى تهيم للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة ، وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهم عن دعوتهم وأهلهم ، وألا يثيروا عليه الفتن والمشاكل .. " (نقلاً عن : ١٦ ، ص ١٢٧) . وفى موضع آخر يعزّز الشيخ شلتوت رأيه ، فيقول إن " الإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة فى الدين تبيح العداوة والبغضاء ، وتمنع المسالمة والتعاون على شئون الحياة العامة

الجهاد بالبيان - ويدرك أن ذلك لم يكن حركة دفاعية " (المرجع السابق ، ص ٦٤) . ولهذا الجهاد ، فى نظره ، وسائله المكافئة لكل جوانب الواقع البشرى ، ومراحلته المحددة ، كما أن لكل مرحلة وسائلها المتجددة . أما مسوغ الجهاد ، فى نظره ، فهو أن " البيان " إذا كان يواجه العقائد والتصورات ، فإن " الحركة " ، أى الجهاد بالسيف ، تواجه العقبات المادية الأخرى - وفى مقدمتها السلطان السياسى . ويرد قائل إن منهج الإسلام هو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها . ويؤكد أن العلاقات بين المجتمع المسلم وسائر المجتمعات الأخرى تقوم على أساس أن الإسلام لله هو الأصل العالمى الذى على البشرية كلها أن تفتىء إليه أو أن تسأله بهجملتها فلا تقف لدعوتيه بأى حائل من نظام سياسى ، أو قوة مادية . ويلخص دعوتيه إلى تسلم قيادة البشرية قائل إن عقبات مادية من سلطة الدولة ونظام المجتمع ، وأوضاع البيئة تقوم فى وجه الانطلاق بالمذهب الإلهى . " وهذه كلها هى التى ينطلق الإسلام لبحطها بالقوة " (المرجع السابق ، ص ٧٦) . ويعتبر سيد قطب أن " من حق الإسلام " أن يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، مؤكداً أن الإسلام لا يمكن أن يقف عند حدود جغرافية ، ولا أن ينزوى داخل حدود عنصرية ، وإذا كف الله أيدي الجماعة المسلمة فترة عن الجهاد ، فهذه ، برأيه " مسألة خطة لا مسألة مبدأ ، مسألة مقتضيات حركة لا مسألة عقيدة " (المرجع السابق ، ص ٨٢) .

تبين مما أسلفناه أن سيد قطب يدعو إلى إزالة الجاهلية التى تسود العالم كله بالقوة ، ويعتبر هذه الدعوة حقاً ولا يد من تحقيقها . وفى اعتقاد العديد من الباحثين والمفكرين أن الدعوة إلى استخدام العنف تنفر الشعوب من الإسلام . يقول الدكتور محمد عمارة : " إن شن الحرب على الحكومات الأخرى - حتى لو حللنا وتخيّلنا إمكانه - سيجلب على الإسلام وأهله ودولته عداً شعوب تلك الحكومات - الأمر الذى سيباعد بينها وبين سبل التفكير فى الإقبال على عقائد الإسلام " (١٥ ، ص ٤٤٢) .

وحرى بالإشارة أن الدكتور عمارة لا يرفض استخدام العنف فى الدعوة إلى الإسلام ، بل يدعو إلى أن يكون الإبداع والعطاء الحضارى والتنافس فى سبيل التقدم الإنسانى هى معايير الترجيح بين النماذج الحضارية ، كما هو الحال بين الشرائع والأديان . وفى رأى عبد الخالق محجوب أن المكتشفات العلمية جعلت من المستحيل سيادة نظام اجتماعى أو عقيدى عن طريق الغزو والغلبة ، كما أن العالم ، فى نظره ، فى غنى عن ذلك إذ إن المطبعة وأدوات النشر

صور الماضى ، ويلج على أن هذه الصورة هى الوحيدة التى تصلح لنا وللبنية بأسرها ، وبالتالي تشكل إطاره المرجعى الوحيد الذى لا يتغير ولا يتبدل . وجدير بالذكر أن الوصف الذى يقدمه الدكتور محمد الجابرى للسلفى يصدق بالتمام على سيد قطب .

يقول الدكتور محمد الجابرى إن السلفى عندما يقرر أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس ، فهو يفكر فى النهضة داخل مجال خاص ، داخل منظومة مغلقة هى تلك التى يقدمها له النموذج الحضارى العربى الإسلامى فى القرون الوسطى والتى تشكل إطاره المرجعى الوحيد .. " (١٢ ، ص ٢٩) .

زد على ذلك أن اعتبار الأوضاع القائمة فى العالم كله جاهلية ، ولا خلاص من الأوضاع إلا بإحياء إحدى صور الماضى ، لا يحل المشكلات المعقدة التى تواجه البشرية وأخص بالذكر ، هنا ، العرب والمسلمين . فلا بد من الاهتمام إلى طريق جديد يقوم على قتل الماضى واستلهامه ، وأخذ أصحابها بعين الحسبان الزمان والمكان معاً ، الحاضر والمستقبل على حد سواء . ومثل هذا الطريق مرفوض ، فى " معالم فى الطريق " ، جملة وتفصيلاً

فضلاً عن أن تبيح القتال لأجل تلك المخالفة " (نقلاً عن : المرجع السابق ، ص ١٢٨) .

حاولت ، فى ما تقدم ، أن أتناول بعض أهم الأفكار التى تضمنها كتاب " معالم فى الطريق " . وقد تبين لى أن سيد قطب يفهم الإسلام على نحو خاص . ولا يخفى على القارئ الجاد أن هذا الفهم لا يخاطب العقل فى القرن العشرين ولا سيما عقل المسلمين ، على الرغم من أن القرآن والحديث يدعوان بإلحاح إلى أعمال العقل . زد على ذلك أن سيد قطب يحكم على التجربة الإنسانية كلها بالفشل ، ويزعم أنها تجربة جاهلية من منطلق أن مناهج البشر هزيلة وقاصرة . ومن المؤكد أن التجربة الإنسانية لا تخلو من العيوب والسلبيات ، لكن ذلك ليس مسوغاً لاعتبارها جاهلية ، وزرع الشك فى قدرات الناس على إقامة أنظمة تخضع باستمرار للمراجعة والتصحيح . إن الانطلاق من أن المجتمع ينبغي أن يقوم على تصور محدد فحسب ، وإذا ما قام على تصور آخر ، فإنه يعد جاهلياً ، إنما يحصر الإنسان فى رؤية الأمور على النحو الآتى : إما أبيض وإما أسود . وهكذا يصنّف سيد قطب كل مجتمع بأنه مسلم أو جاهلى ، متحضر أو متخلف ، الأمر الذى يؤدى إلى نفى تنوع المجتمعات وتعددتها .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن سيد قطب يريد إحياء إحدى

مراجع البحث

- ١ - مطابع روزاليوسف ، القاهرة (لا ذكر لتاريخ نشره) .
- ١ - الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله والدكتور محمد أحمد خلف الله وآخرون ، الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، آب / أغسطس ١٩٨٧ .
- ١١ - عبد الحالى محبوب ، أفكار حول فلسفة الإخوان المسلمين ، دار الفكر الاشتراكى ، الخرطوم ، يناير ١٩٦٨ .
- ١٢ - الدكتور محمد عابد الجابرى ، الخطاب العربى المعاصر - دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافى العربى - الدار البيضاء ، دار الطليعة - بيروت ، الطبعة الأولى ، أيار (مايو) ١٩٨٢ .
- ١٣ - أبو الحسن على الحسنى الندوى ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، مطبعة المدنى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٩ .
- ١٤ - سيد قطب ، معالم فى الطريق ، دار الشروق (لا ذكر لزمان ومكان نشره) .
- ١٥ - الدكتور محمد عماره ، أبو الأعلى المودودى والصحة الإسلامية ، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- ١٦ - الدكتور محمد رضا محرم ، تحديث العقل السياسى الإسلامى ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة - باريس ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .
- ١٧ - الدكتور فؤاد زكريا ، الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .

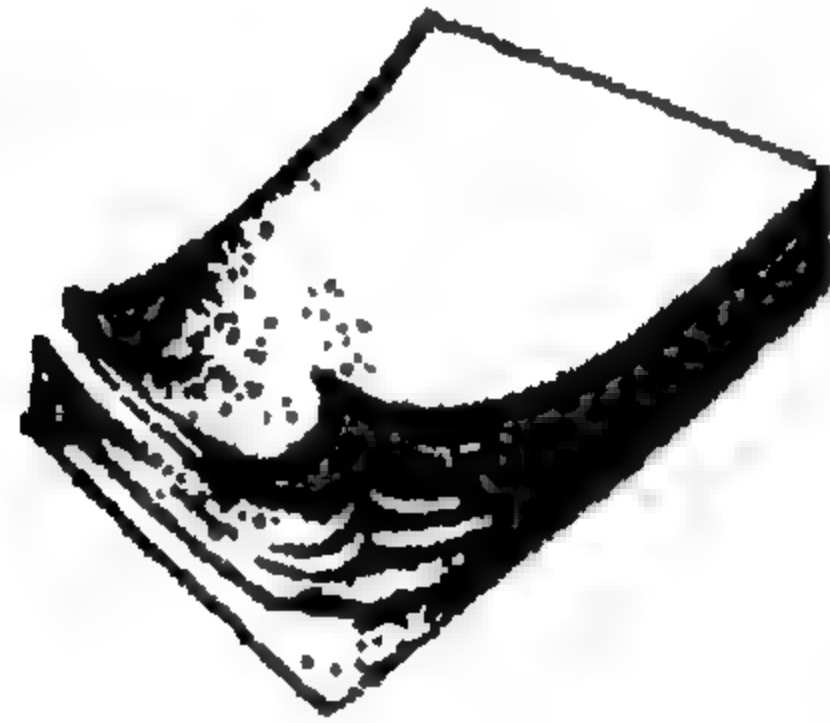
- ١ - صلاح عبد الفتاح الخالدى ، دراسات حول سيد قطب وفكره (١) ، سيد قطب الشهيد الحى ، مكتبة الأقصى ، عمان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ .
- ٢ - زينب الغزالى ، أيام من حياتى ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٣ .
- ٣ - محمد توفيق بركات ، سيد قطب ، خلاصة حياته ، منهجه فى الحركة ، النقد الموجه إليه ، دار الدعوة ، بيروت (لا ذكر لزمان نشره) .
- ٤ - إبراهيم بن عبد الرحمن البليهى ، سيد قطب وراثته الأدبى والفكرى ، الرياض ، بحث قدم لكلية الشريعة بالرياض فى العام الدراسى ١٣٩١ - ١٣٩٠ هـ .
- ٥ - الدكتور مهدي فضل الله ، مع سيد قطب فى فكره السياسى والدينى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ .
- ٦ - الدكتور رضوان السيد ، الإسلام المعاصر - نظرات فى الحاضر والمستقبل ، دار العلوم العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .
- ٧ - الدكتور محمد جابر الأنصارى ، محولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠ - ١٩٧٠ ، الكويت ، نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٨٠ . (صدر فى سلسلة عالم المعرفة) .
- ٨ - نبيل عبد الفتاح ، المصحف والسيوف - صراع الدين والدولة فى مصر ، الناشر مكتبة مدهولسى ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ٩ - الدكتور عبد العظيم رمضان ، الإخوان المسلمون والتنظيم

- ١٨ - الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، حوار .. لا مواجهة - دراسات حول الإسلام والعصر ، كتاب العربى ، العدد السابع ١٥ أبريل ١٩٨٥ م .
- ١٩ - ريتشارد ب. ميشيل ، ترجمة عبد السلام رضوان ، تقديم صلاح عيسى ، الإخوان المسلمين ، دار القلم بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ .

هوامش داخلية :

- (١) الرواد ، فى رأى صلاح الخالدى ، قليلون فى تاريخ البشرية
- (٢) يؤكد نبيل عبد الفتاح أن جماعة التكفير والهجرة نشأت من جذور الفكرة الانقلابية لدى سيد قطب والمودودى ومن خلال الحوار الذى تم بين بعض الأفراد داخل حركة جماعة الإخوان المسلمين وبين الهضبيى (٨ ، ص ٤٤) .
- (٣) يعد الدكتور الجاهرى جمال الدين الأفغانى رائد السلفية فى الفكر العربى الحديث .
- (٤) تذكر زينب الفزالى أن الهضبيى أعطاها ملازم الكتاب فحبست نفسها فى حجرة بيته حتى فرغت من قراءته .

- (٥) هذا الكلام فى أوائل السبعينيات .
- (٦) سُئلت ، على سبيل المثال ، زينب الفزالى عن ذلك .
- (٧) فى كتابه " ماذا خسر العالم بالانحطاط المسلمين " .
- (٨) يؤكد الدكتور محمد أحمد خلف الله أن سيد قطب تأثر بكتاب الندوى " ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين " إلى أبعد حد عندما كتب كتبه . ومن أشهر هذه الكتب ثلاثة أحدها هو " معالم فى الطريق " .
- (٩) كل ما حولنا ، فى رأيه ، جاهلية . تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم وآدابهم ، شرائعهم وقوانينهم . حتى الكثير مما يحسب ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً هو ، فى نظر سيد قطب ، من صنع الجاهلية كذلك .
- (١٠) يذكر نبيل عبد الفتاح أن هذه الجماعة تشير مخاوف عديدة لدى الأقباط فى مصر .
- (١١) لا تعنى العزلة عدم التعامل بالمعنى المطلق للكلمة ، ذلك لأن العزلة الشعورى شىء " والتعامل اليومى شىء آخر " (المرجع نفسه ، ص ١٧) . ويدلل سيد قطب على ذلك بأن المسلم كان يأخذ من بعض المشركين ويعطى فى التجارة والتعامل اليومى .



الخطاب الدينى المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية

د . نصر حامد أبو زيد

تعتمد

هذه الدراسة مجمل الخطاب الدينى موضوعاً لها ، وذلك دون الأخذ فى الاعتبار تلك التفرقة - المستقرة إعلامياً - بين " المعتدل " و " المتطرف " فى هذا الخطاب . والحقيقة أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق فى الدرجة لا فى النوع . والدليل على ذلك أن الباحث لا يجد تفاعلاً أو اختلافاً ، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات ، بينهما . ويتجلى التطابق فى اعتماد

١ - التوحيد بين " الفكر " و " الدين " وإلغاء المسافة بين " الذات " و " الموضوع " .
٢ - تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول أو علة أولى ، تستوى فى ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية .

٣ - الاعتماد على سلطة " السلف " أو " التراث " وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهى نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية ، تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل - فى كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية .
٤ - اليقين اللاهوتى والحسم الفكرى " القطعى " ، ورفض أى خلاف فكرى - من ثم - إلا إذا كان فى الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول .

٥ - إهدار البعد التاريخى وتجاهله ، ويتجلى هذا فى البكاء على الماضى الجميل يستوى فى ذلك العصر الذهبى للخلافة الرشيدية وعصر الخلافة التركية العثمانية .

ومن الضرورى - قبل الدخول فى صلب موضوعنا وجوهره - أن نكشف عن بعض مظاهر التطابق بين تيارى الاعتدال والتطرف ، على مستوى المنطلقات الفكرية ، وذلك من

نظى الخطاب على عناصر أساسية ثابتة فى بنية الخطاب الدينى بشكل عام ، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة . فى القلب من هذه العناصر عنصران جوهريان ستتعرض لهما هذه الدراسة بالمناقشة وهما : " النص " و " الحاكمية " .

وكما يتطابق نمط الخطاب من حيث المنطلقات الفكرية ، يتطابقان كذلك من حيث الآليات التى يعتمدان عليها فى طرح المفاهيم وفى إقناع الآخرين واكتساب الأنصار والأعوان . وتتعدد آليات الخطاب وتتنوع بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته ، ومع ذلك فهناك جامع مشترك يمكن رصده وتحليله ، خاصة إذا استبعدنا من مجال تحليلنا آليات الأداء الشفاهى وقصرنا تحليلنا على الآليات الذهنية والعقلية التى توجد فى كل - أو معظم - وسائل هذا الخطاب وأدواته . وتتوقف هذه الدراسة عند ما تعتبره أهم آليات هذا الخطاب ، وهى تلك الآليات الكاشفة عن المستوى الايديولوجى لهذا الخطاب ، وهو المستوى الذى يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة ، وبين " الفقهاء " و " الرعايا " من جهة أخرى . هذه الآليات يمكن لنا إجمالها فيما يلى :

* د. نصر حامد أبو زيد : أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - مصرى .

لكن الحقيقة أن العبارة تنفي عن الأحكام صفة " الكفر " لتنسب إليهم - بهذه الصياغة - صفة " العصيان " ماداموا لا يردون أحكام الإسلام ولا مبادئه ، وهم في نفس الوقت لا يطبقونها .

إن الخلاف بين " المعتدلين " و " المتطرفين " يكمن إذن في " تكفير " الحاكم والمجتمع وإن كنا سنكشف بعد قليل أن هذا الخلاف خلاف " هامشي " وليس خلافاً " جوهرياً " كما يوهم البيان السابق . والخلاف حول مبدأ " تغيير المنكر باليد " إنما هو خلاف حول التوقيت - توقيت التطبيق - لا التطبيق ذاته . يقول الشيخ محمد الغزالي - أحد العلماء الذين صدر البيان باسمهم - في حديث لجريدة " الشعب " : " إن الوثنية كانت المنكر الأكبر ، فماذا صنع النبي عليه الصلاة والسلام معها ؟ إنه لم يهدم صنماً حول الكعبة التي تصلى إليها حتى بلغ الحادية والستين من عمره . أى قبل وفاته بعامين ، كان يغير المنكر بلسانه ويُعدّ الأمة لتغييره باليد في أول فرصة سانحة ، وقد سنحت هذه الفرصة عند فتح مكة " . وإذا كان هذا الرأي يؤمن بالتروى والتريث و " التدرج " في انتظار الفرصة السانحة ، فإن كاتباً آخر - من ممثلي تيار الاعتدال - كتب مقالة في نفس الجريدة عنوانها " لا بد من تغيير المنكر باليد " ، ذهب فيها إلى أن هناك اتفاقاً بين علماء السلف " على أنه لا يشترط للقيام بمهمة الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) موافقة ولى الأمر وإذنه ، وإذا كيف يكون الإذن شرطاً ضرورياً إذا كان الأمر والنهي موجّهين في بعض الأحيان إلى الحاكم نفسه أو إلى بعض من يوليهم ثقته " .

ولا يكفي الكاتب في مقاله ذلك الاستناد إلى سلطة السلف ، بل يوحد بين الآراء والاجتهادات وبين " الإسلام " ذاته ، فيقرر في يقين وحسم أن " هذا هو جوهر الموقف الإسلامى المعتدل ... إذا كان الإسلام نقطة البدء والمرجع فإن الإسلام لا يدين العنف في ذاته ، الإسلام لا يعادى المبدأ بإطلاق ولكن يضع له الشروط والضوابط " . (٢) في هذا النمط من الخطاب " المعتدل " نلاحظ بعضاً من آليات الخطاب الدينى التي أشرنا إليها - والتي سنناقشها تفصيلاً بعد ذلك - وهى هنا : " التوحيد بين الفكر البشرى والإسلام / الاستناد إلى سلطة السلف والتراث / اليقين الفكرى والحسم ذهنى " .

إذا كان بيان العلماء يرفض تكفير الحاكم والمجتمع فإنه قد امتنع أيضاً عن تكفير فكر الشباب . وهذه هى نقطة الخلاف الوحيدة بين هذا البيان وبين بيان صدر قبل ذلك عن المؤسسة الدينية الرسمية بتوقيع " شيخ الأهر " ، أثار

خلال " الحوار " الإعلامى الذى بدأت تديره وتشرف عليه سلطات الأمن فى مصر بعد اغتيال رئيس الجمهورية السابق . والمتابع لهذا الحوار أو لبعض حلقاته سواء ما يذاع منها عبر الأثير أو ما ينشر فى الصحف - يدرك على الفور أنه حوار مستحيل ، إنه حوار الصم ، أو هو - فى بعض الأحوال - حوار بين " الصوت " و " الصدى " . فى إحدى هذه الحلقات تورط أستاذ جامعى - وكان عميداً لإحدى الكليات النظرية آنذاك - حين جابهه أحد أمراء الجماعات الإسلامية ، متسائلاً فى خبث عن معنى آيات الحاكمية الثلاث التى وردت فى سورة المائدة ، فرد الأستاذ قائلاً فى يقين وحسم قاطع : " نعم ، لا حاكمية إلا لله " ردها ثلاث مرات ، ثم أردف بعد تردد : " ولكن " ثم أخذ يعدد مظاهر الإيمان فى المجتمع المصرى .. وبلغ به الحماس فى تأكيد تدين المصريين وحسن إسلامهم مبلغاً جعله يزعم أنه يؤم مئات الطلاب فى مسجد الكلية ، ناسباً - غفر الله له - أن يوم الجمعة أجازة ، لا يسمح جهاز الأمن فيها للطلاب بدخول الجامعة . هذا مع افتراض أن للكلية - أى كلية - مسجداً يتسع لمئات الطلاب .

هناك إذن اتفاق وتطابق فى الإيمان بالمبدأ - مبدأ الحاكمية - ولذلك لم يتردد الأستاذ أو يتعلم فى تقرير المبدأ ، إنما كان التردد والتعلم فى تكفير المجتمع ، وما يتأسس عليه هذا التكفير من تكفير للسلطة السياسية وللحكام الذين يديرون شئون هذا المجتمع . ويتكرر نفس الموقف - أو ما يشبهه - فى طريقة صياغة البيان الذى أصدره مجموعة من علماء الدين مؤخراً ، بعد أحداث عين شمس الأخيرة . والذى يبدو لافتاً فى هذا البيان أنه لم يتعرض إلا لقضيتين من القضايا الكثيرة التى تثيرها الجماعات الإسلامية فى خطابها : التكفير ، وتغيير المنكر باليد . أكد البيان فى القضية الأولى أنه لا يحق لإنسان أن يكفر إنساناً غيره . وفى القضية الثانية قصر تغيير المنكر باليد على ولى الأمر بالنسبة للمجتمع ، وعلى رب الأسرة فى حدود ولايته . (١) وقد وردت فى البيان عبارة شديدة الدلالة والخطورة فى نفس الوقت فيما يرتبط بمفهوم " الحاكمية " ، كما أنها تعكس موقف العلماء من السلطة السياسية ، وهو الموقف الذى يمثل أساس الخلاف مع " المتعارضين " . تقول هذه العبارة : " إن المسئولين لا يردون على الله حكماً ، ولا ينكرون للإسلام مبدأ " ، وهى عبارة مراوغة ، تدين وتبرىء فى نفس الوقت . إنها - فى ظاهرها - تبرىء وهى من حيث هذا المظهر موجهة للعامة ، أما من حيث حقيقة معناها ودلالاتها فهى تدين . إن اعتماد العبارة فى صياغتها على النفي يوهم أنها تثبت - بطريق المخالفة - براءة الحاكم مما تتهمهم به الجماعات الإسلامية .

قطب " ، استناداً إلى مفهوم " الحاكمية " ، فقد كان فكر قطب - فى جانب كبير منه - بمثابة رد على ما اعتبره الإخوان المسلمون آنذاك انفراداً بالسلطة والحاكمية من جانب ضباط الثورة (٥) وإذا كنا سنتعرض فيما بعد لتحليل مفهوم الحاكمية ولبیان أبعاده ، فإن الذى يهمنا هنا هو أن التكفير ظل مبدأً محايثاً للخطاب الدينى المعاصر ، يكمن حيناً ، ويظهر حيناً آخر ، اعتماداً على قرب المتحدثين به - أو بعدهم - عن جهاز السلطة .

لذلك لم يكن غريباً - وإن كان مفاجئاً فى الزمان والمكان - أن يعلن أحد العلماء الذين ساهموا فى صياغة البيان " المعتدل " - فى برنامج تليفزيونى - أنه سجد - أو صلى ركعتين - شكراً لله على هزيمة ١٩٦٧ . والتعليل الذى قدمه الشيخ لا علاقة له بالشعور الدينى السوى الذى يؤمن بأن الله - سبحانه وتعالى - يشكر على " الضراء " كما يشكر على " السراء " ، بل علل الشيخ شكره لله - وصلاته له - بأن الهزيمة حاقّت به " الشيوعيين " ، وأن الله قد خذلهم (٦) ولا يحتاج الإنسان لأدنى جهد ليدرك أن المقصود بالشيوعيين نظام الحكم فى الستينيات . والشيوعية - من منظور الشيخ - معناها الإلحاد . ومن الطبيعى - من منظور الشيخ - أن يكون انتصار إسرائيل - دولة أهل الكتاب من اليهود - على الشيوعيين الملاحدة أمراً يثير الفرح والبهجة فى نفس المؤمن . ولسنا هنا بصدد مناقشة صحة تصور الشيخ أو خطئه ، وإنما الذى يهمنا هنا " التكفير " الذى يوجهه الشيخ إلى حكام تلك الفترة رغم أنهم مثل خلفائهم فى السبعينيات أو الثمانينيات " لا يردون على الله حكماً ، ولا ينكرون للإسلام مبدأً " .

ليس غريباً إذن هذا الموقف وإن كان - كما قلنا - مفاجئاً فى المكان والزمان ، فالمكان هو الجهاز الإعلامى الجماهيرى الخطير التأثير ، الذى تسيطر عليه الدولة التى تعتبر نفسها امتداداً للنظام الذى يلصق به الشيخ تهمة الكفر . وإذا كان معروفاً أن كل ما صدر عن هذا الجهاز يخضع لرقابة دقيقة فليس من الصعب أن يستنتج الإنسان " موافقة " المسئولين على كل ما قيل . أما المفاجأة من حيث الزمان فهى أن " التكفير " الذى تعلنه الدولة على لسان أحد علمائها " المعتدلين " يصدر فى نفس الوقت الذى يبدو فيه أن الدولة تجند علماءها وأعلامها للقضاء على هذا " المرض الذى يكاد يفتك بجسم الأمة " كما جاء فى بيان شيخ الأزهر . وإذا كان " التكفير " - كما هو واضح - جزءاً من بنية الفكر الدينى جملة فهو كذلك جزء من أيديولوجية الدولة سواء فى تبرير توجهاتها الاقتصادية والاجتماعية ، أو فى مواجهة خصومها من المعارضين . وليس بعيداً عن

العديد من ردود الفعل العنيفة والحادة من جانب المعتدلين والمتطرفين على السواء " . ومن الواضح أن بيان العلماء كان يستهدف ، فى أحد جوانبه على الأقل ، تخفيف حدة التوتر التى أثارها بيان الأزهر ، هذا إلى جانب ما يحققه للسلطة السياسية - أمام الجماهير على الأقل - من التفاف العلماء حولها . لذلك حرصت السلطة السياسية - ممثلة فى وزير الأوقاف - على إشراك بعض رموز المعارضة من العلماء ، وهكذا اشترك الشيخ الغزالي ، واستدعى الشيخ يوسف القرضاوى من " قطر " على عجل ، كما صرح بذلك لجريدة " الشعب " . ولعل هذا يفسر لنا تقديم العلماء لأنفسهم - بين يدي البيان - بأنهم ليسوا " من علماء السلطة ولا من مفكرى الشرطة " كما يفسر لنا أيضاً عدم رضائهم - الغزالي والقرضاوى خاصة - عن محصلة هذا البيان ، فقد وصفه القرضاوى فى تصريحه لجريدة " الشعب " بأنه : " لا يكفى وحده لحل القضية ، بل قد يُفسّر من وجهة نظر الشباب الذى يوصف بالتطرف بأنه خدمة للحكومة ، ومبرر لضرب العمل الإسلامى كله والجماعات الإسلامية كلها باسم ضرب التطرف " (٣) .

إن بيان الأزهر المعبر عن فكر المؤسسة الدينية الرسمية يرد على التكفير بمثله قائلاً : " إن الإسلام حق وحقيقة ، وليس عبارات أو أقوالاً ينقضها العمل ، وإن تلك الأعمال المدمرة التى نشرت (فى الصحف) تنذر بالخطر على المجتمع . إن الأمور بمقاصدها ، وإن الأزهر الشريف ليدعو إلى الوقوف بحزم وعدل ضد هذه الفتنة القائمة باسم الدين ، إذ الإسلام منها ومن يحترفونها براء " (ومعظم النار من مستصغر الشرر) فليأخذ المجتمع كله حذره ، وليظهر مساجده وأنديته من قالة السوء ومن مثيرى الفساد ومن الداعين إلى الخروج على النظام " (٤) إن الرد على التفكير بمثله يؤكد ما نذهب إليه من أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشى وليس خلافاً أساسياً ، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته ، قاماً كما أن الخلاف حول مبدأ " تغيير المنكر باليد " - كما سبق أو رأينا - خلاف حول " التوقيت " أو " الظروف المناسب " لا حول المبدأ ذاته .

إن التكفير - فى الحقيقة - يمثل أيضاً إلى جانب " الحاكمية " و " النص " - عنصراً أساسياً فى بنية الخطاب الدينى بشقيه : المعتدل والمتطرف على السواء ، غاية الأمر أنه واضح معلن فى خطاب المتطرفين ، كامن خفى فى خطاب المعتدلين . وإذا كان من المعروف أن تكفير المجتمع والحاكم - بل كل المجتمعات والحكام والأنظمة على وجه الأرض - قد بدأ فى عالمنا العربى المعاصر فى كتابات " سيد

أذهاننا استخدام رئيس الجمهورية السابق هذا السلاح الأيديولوجي بشكل واسع - في خطابه وأحاديثه - ضد كل خصومه السياسيين ، بصرف النظر عن اتجاهاتهم وانتماءاتهم.

لكن الشيخ المعتدل - محمد متولى الشعراوى - نسى في غمرة تعبيره عن سعادته وبهيجته بهزيمتنا - أو لعله تناسى - أن يُفتينا في أمر ضحايا تلك الحرب ، هل هم " شهداء " يجوز الترحم عليهم ، أم أنهم مجرد " قتلى " لنظام ملحد كافر يحق للمؤمنين - من أمثاله - أن يبصقوا على دمائهم ؟ وما بال الشيخ اليوم يلتقى بنفسه وفكره في أتون السياسة ، الذى كان دائماً ما يمتنع عن الخوض فيه ؟ كان كلما سئل في موضوع في السياسة امتنع عن الإجابة . وأذكر أن محرر إحدى المجلات الأسبوعية المصرية قد سأله ، في مقابلة مشهورة ، عن رأيه في اتفاقية كامب ديفيد ، فكان رده أنه لا يتكلم في السياسة ، وفي اعتقاده أن الامتناع التام عن معالجة الشئون السياسية .. يتناقض مع دعوة الشيخ ، ومعه معظم الحركات الإسلامية المعاصرة ، القائلة أن الإسلام دين ودنيا ، وأن الإسلام لا يعرف انفصالاً بين الدين والسياسة . ويبدو أن الدين والسياسة لا ينفصلان في نظر القطب الكبير إلا عندما يكون السؤال محرراً " (٧) . وقد يبدو الامتناع عن الخوض في السياسة نوعاً من " التقية " والحرص على المركز والمنصب والجاه ، ولكنه يمثل - علاوة على ذلك كله - تأييداً باطنياً عميقاً .

وكما يتفق المعتدلون والمتطرفون في هاتين الركيزتين الأساسيتين - " التكفير " و " تغيير المنكر باليد " ، ويتفقان كذلك - رغم الخلاف الظاهري والجدل المتبادل - في كثير من القضايا الثانوية ، أو التى يزعم بعض المعتدلين أنها كذلك . ويكفي هنا الاستشهاد بموقف الجمعيع من " الآداب والفنون " ، فيذهب كثير من شباب " الجماعات " إلى تحريم فنون الغناء والموسيقى والتشكيل بشكل خاص ، ويعتبرون العروض المسرحية نوعاً من اللهو المكروه . أما الشيوخ المعتدلون فيرون أن الإسلام ليس ضد الفنون والآداب الراقية ، وأن التحريم ينصب على تلك الفنون والآداب التى تشير الغرائز ، وتخطب في الإنسان بجانبه الحسى المادى . وقد يتفق نقاد الأدب والفن مع جانب من هذه الصياغة ، وهو الخاص بإثارة الغرائز ، ويستبعدون كل ما هذا شأنه من مجال الأدب والفن . أما مخاطبة الحواس فلا يمكن أن تكون معياراً تحكم على أساسه الفنون ، فهو معيار يؤدي في الواقع إلى نفى كل الفنون التشكيلية واستبعادها ، أى يؤدي إلى " التحريم " من باب خلفي ، ذلك أن هذه الفنون جميعاً تعتمد على التأثير الحسى فى أداء وظائفها الجمالية .

وإذا كانت الفنون التشكيلية ، وكذلك فنون الغناء والموسيقى ، تمثل إشكالية فعلية فى الخطاب الدينى كله ، بحكم إصراره على التمسك الحرفى بالنصوص الثانوية . فإن هذه الإشكالية لا يجب أن يكون لها وجود فى خطاب يُفترض أنه يتأسس على نص " معجز " أدبياً ، فى مجال النصوص الأدبية بشكل خاص . ومع ذلك فللخطاب الدينى معاركه التى لا تنتهى مع نصوص أدبية ، يستحيل أن يقال عنها أنها " تشير الغرائز " أو " تخطب الحواس " . أقرب هذه المعارك - وأقدمها فى نفس الوقت - معركته مع رواية " أولاد حارتنا " للكاتب نجيب محفوظ ، التى صودرت ومنع نشرها فى مصر منذ ما يزيد على الأربعين عاماً . وبعد أن منح الكاتب جائزة نوبل ، وتضمن قرار لجنة منح الجوائز إشادة خاصة بهذه الرواية ، أمل البعض من الأزهر أن يعيد النظر فى قرار المصادرة والمنع . ولكن أصوات " المعتدلين " ارتفعت احتجاجاً واستنكاراً لهذا المطلب ، وتهدد الشيخ محمد الغزالي وتوعد فى عموده بالصفحة الأخيرة من جريدة " الشعب " " هذا ديننا " متمثلاً بالقرآن الكريم فى وجه المطالبين بذلك قائلاً : " وإن عدتم عدنا " . لقد قرر الخطاب الدينى الرسمى - منذ ما يقرب من نصف قرن - أن هناك تعارضاً بين الرواية والعقيدة ، وهما الخطاب " المعتدل " يرفض مجرد استئناف الحكم ، أو إعادة النظر فى القرار ، يرفض بكل حسم ويقين وقطع . (٨)

وليس هذا حال الخطاب الدينى فى مصر وحدها أو فى العالم العربى وحده ، بل هذا ديدن الخطاب الدينى فى العالم الإسلامى كله ، فقد أحدثت رواية نشرت بالإنجليزية فى بريطانيا درياً هائلاً فى هذا العالم ، خاصة فى الهند وباكستان وإيران ، هذا فضلاً عن ثورة المسلمين فى كل من إنجلترا وأمريكا وتظاهروهم ضد دار النشر والمؤلف ، ومطالبتهم بمصادرة الرواية . وقد قامت فى كل من الهند وباكستان مظاهرات قتل فيها - فيما نقلت وكالات الأنباء - عدد من المتظاهرين . وقد أصدر الإمام الخومينى - الزعيم الروحى للثورة الإيرانية - بياناً تضمن فتوى بتحليل دم المؤلف ، واعتبر ذلك واجباً على كل مسلم يتسكن منه ، والمسلم الذى يقتل فى سبيل أداء هذا الواجب يعد شهيداً وينال الخلود فى الجنة . وقد رد المؤلف الهندى الأصل - واسمه " سلمان رشدى " - على الاتهام قائلاً : " ليس فى الرواية هجوم على الإسلام ، ولا تتضمن أى استهزاء بالعقيدة ، كما أنها لا تعنى توجيه إهانة لأحد . وأنا أشك أن يكون الإمام الخومينى أو أحد من المعارضين فى إيران قد قرأ الرواية ، بل هم فى الغالب يستندون فى أحكامهم على الرواية إلى بعض العبارات أو الجمل المنتزعة من سياقها .. وإنه لأمر مخيف أن يكون رد فعل الناس بهذه الدرجة

عبر أدوات البث والإعلام العديدة والمختلفة - بكل ما تقتلىء به من أفكار ، وضعوا بها فى أيديهم السباط والجنائزير .

ويتجلى عدم الدقة العملية واضحاً فى النظر إلى فكر الجماعات بوصفها امتداداً طبيعياً ، ناتجاً عن تأثير مباشر ، ببعض اتجاهات الفكر التراثى ، وبخاصة تراث المدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات " ابن تيمية " و " ابن القيم " بشكل خاص . والحقيقة أن مثل هذا التصور يعد إهداراً للعلل المباشرة القريبة ، وثباً للعلل البعيدة غير المباشرة . إن أى تشابه بين فكر الجماعات وفكر تلك المدرسة لا بد أن يكون قد مر عبر " وسيط " الخطاب الدينى المعاصر ، وهذا الوسيط ليس بالتأكيد وسيطاً محايداً . إنه يعيد إنتاج الفكر التراثى من خلال موقفه الايديولوجى الخاص وهذا المنتج هو مصدر التأثير المباشر فى خطاب الجماعات .

إن أطروحات هؤلاء الشباب فى حقيقتها أطروحات " غير توضيحية " على حد تعبير الشهرستانى فى وصفه لأفكار المعتزلة الأوائل . ويتبدى عدم النضج فى أنها أفكار متناثرة لا يجمعها نسق فى ذاتها ، وإنما تستمد تناسقها وانتظامها حين توضع فى نسيج الخطاب الدينى العام . وبعبارة أخرى : إن هؤلاء الشباب لا يقدمون للدين مفهوماً أو رؤية تختلف - أو تتعارض - مع الرؤى والمفاهيم المطروحة فى الخطاب الدينى العام ، لكنهم يتحولون بهذه الأطروحات من مجال الخطاب إلى مجال الفعالية والحركة ، وذلك بحكم اكتوائهم بكل آلام الواقع ونفورهم من كل مفسده وتشوهات .

أولاً : آليات الخطاب .

يصعب فى الحقيقة فى تحليل خطاب ما الفصل بين آلياته ومنطلقاته الفكرية ، فكل منهما يحتوى الآخر ويدل عليه دلالة لزوم . وكثيراً ما تتدخل الآليات والمنطلقات إلى درجة التوحد فى الخطاب الدينى خاصة ، حتى ليستحيل التفرقة بينهما وسيؤدى هذا التداخل فى تحليلنا إلى الوقوع أحياناً فى تكرار نرجو ألا يكون أكثر من طاقة القارىء على الاحتمال . وقد كان من آثار هذا التداخل أننا تردنا كثيراً بأيهما نبدأ تحليلنا : " بالآليات أم بالمنطلقات ، وقد بدأنا بالآليات دون مرجح فى الحقيقة سوى حدس خافت أن المنطلقات تتأسس - من الوجهة المنطقية الصورية على الأقل - على الآليات - هذا بالإضافة إلى أنه تم فى الفقرة السابقة التعرض لبعض منطلقات الخطاب الدينى التى نرجو أن تكون مهدت قهيداً كافياً لتحليل آليات هذا الخطاب ، وذلك قبل مناقشة أهم وأخطر منطلقاته الفكرية بعد ذلك (١٠) .

من العنف ضد رواية - مجرد رواية - يتصورون أنها تهدد العقيدة ، وتقف ضد التاريخ الإسلامى كله . " (٩) .

فى هذه الجملة الأخيرة من حديث مؤلف رواية " الآيات الشيطانية " - وهى شبيهة بما صرح به نجيب محفوظ مراراً بلغته الهادئة المسالمة - تكمن - أو بالأحرى تنكشف - معضلة الخطاب الدينى وأزمته . ولسنا هنا بصدد مناقشة القيمة الأدبية والفنية لهذه الرواية أو تلك ، فهذا أمر له مجاله وله علماءه المختصون . ومن المؤكد أن رجال الدين وعلماءه ليسوا من أهل الاختصاص فى هذا المجال ، لكنهم - رغم ذلك - يقيمون من أنفسهم حراساً مدافعين عن العقيدة ضد أخطار من صنع أوهامهم وخيالهم . ومع افتراض صحة وجود تناقض ما بين تأويلهم وفهمهم للعقيدة وبين بعض الأعمال الأدبية أو الفنية فهل معنى ذلك أن العقيدة هى بالضرورة الأضعف والقابلة دائماً للانكسار والهزيمة ؟ ألا يعنى هذا التصور المبني على الخوف الدائم أن الضعف والتهافت كامن فى بنية الخطاب الدينى ذاته ؟ ولبيت علماءنا يتعلمون من الموقف المستنير لبعض رجال الكنيسة الذين رفضوا بشدة المطالبة - مجرد المطالبة - بوقف عرض إحدى الروايات السينمائية " الإغراء الأخير فى حياة المسيح " أو مصادرتها ، بدعوى أنها تعرض صورة للمسيح تتناقض مع ما ورد فى النصوص الدينية . وكانت وجهة نظر هؤلاء الرجال المستنيرين أن المسيحيين المؤمنين أنفسهم قادرون - إذا أرادوا - على " إسقاط " هذه الرواية ، بالامتناع عن مشاهدتها ومقاطعة " العرض " . وهكذا يتخلى رجال الكنيسة عن منطق " الوصاية " الذى يصز رجال الدين عندنا على ممارسته على العقول والقلوب .

لذلك كله ترى هذه الدراسة أنه من قبيل الظلم الفادح ، فضلاً عن عدم الدقة العلمية ، التعامل مع ما يطلق عليه " الصحوة الإسلامية " من خلال خطاب " الجماعات " وحده ، أى بمعزل عن السياق العام للخطاب الدينى بشقيسيه " الرسمى " و " المعارض " على السواء . قد يوهم الفصل بين خطاب " الجماعات " والخطاب الدينى العام أن هذه الظاهرة نبت دخیل على تربة الفكر الدينى ، وهذا بالضبط ما تروج له أجهزة الأمن ، وما يوحى به الخطاب الدينى الرسمى . ومعنى أنها نبت دخیل أن الحل الوحيد هو استئصالها من التربة ، ولا مجال لذلك إلا بالفأس . هذا هو الظلم الفادح الذى يجب على الباحث لا ألا يساهم فيه لحسب ، بل أن يقف بكل وسائله وأدواته ضده . إن هؤلاء الشباب ضحايا بكل معنى الكلمة ، وإذا كما يبدو أحياناً فى سياق بعض الأحداث والمواقف أنهم جلادون فإن الجلادين الحقيقيين هم الذين ملأوا عقولهم -

وإذا كنا في هذا التحليل سنتوقف عند خمس آليات ، هي التي استطعنا رصدتها حتى الآن ، فمن الواجب ألا نزعّم أنها تستوعب كل آليات الخطاب الديني ، فلا شك أن مجال الرصد والإضافة - بمزيد من العمق والدقة في التحليل - سيظل مفتوحاً ، سواء بالنسبة للآليات أو بالنسبة للمنطقات . إن هذه الآليات الخمس تمثل - في تقديرنا - الآليات الأساسية والجزهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه . ونفس الحكم ينسحب على المنطلقين الفكريين اللذين سنتناولهما بالتحليل بعد ذلك .

١ - التوحيد بين الفكر والدين :

منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ، ولا تتعلق بها فعالية النصوص . وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل . وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ، ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة . الأمثلة على ذلك كثيرة ، وتمتلىء بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته ، من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث . ورغم ذلك يمتد الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات متجاهلاً تلك الفروق التي صيغت في مبدأ " أنتم أعلم بشئون دنياكم " .

ولا يكتفى الخطاب الديني بذلك ، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها . وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء " المسافة المعرفية بين الذات " و " الموضوع " فقط ، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء - ضمنى - بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الرجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص . وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة " الحديث باسم الله " ، وهي المنطقة التي تحاشي الخطاب الإسلامي - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقارنة تخومها . ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى .

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذه الآلية تتداخل مع آليات أخرى وتشترك بها ، فالآلية " اليقين الذهني والحسم الفكري " - مثلاً - يمكن أن تعد إحدى نتائجها ، وإن كان

هذا لا ينفي استقلالها بوصفها إحدى آليات الخطاب . أما آليسة " إهدار البعد التاريخي " فهي تعد - في جانب منها - جزءاً من بنية آليسة " التوحيد بين الفكر والدين " ، وذلك أن التوحيد بين " الفهم " و " النص " - حيث يقع الفهم في الحاضر ، وينتمي النص إلى الماضي (لغة على الأقل) - لا بد أن يعتمد على " إهدار البعد التاريخي " . والخطاب الديني المعاصر يبدو في هذا كله وكأنه يصدر عن مسلمة لا تقبل النقاش أو الجدل . وقد مر بنا في الفقرة السابقة بعض الاستشهادات التي تمثل هذا التوحيد بين الفكر البشري والدين ، فالجميع يتحدثون عن " الإسلام " - بألف ولام العهد - دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه . وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجتهاداتهم أصبح هو يمثل اجتهاداً آخر . وإذا كنا لسنا هنا بصدد الحكم على هذا الاجتهاد أو ذاك فإن الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته ، بل شاغلنا الأساسي الكشف عن ذلك الاقتناع بامتلاك " الحقيقة " في الخطاب الديني . وهو الاقتناع الذي جعله يتجلى عن كثير من فضائل الخطاب السلفي .

يقول واحد من ممثلي تيار الاعتدال : " ليس هناك إسلام تقدمي وآخر رجعي ، وليس هناك إسلام ثوري وآخر استسلامي ، وليس هناك إسلام سياسي وآخر اجتماعي ، أو إسلام للسلطين وآخر للجماهير . هناك إسلام واحد ، كتاب واحد ، أنزله الله على رسوله ، وبلغه رسوله إلى الناس . " (١١) وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته ، ذلك التاريخ الذي شهد " تعدداً " في الاتجاهات والتيارات و " الفرق " ، التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية ، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص . لكن هذا الإصرار على وجود إسلام واحد ، ورفض التعددية الفعلية ، يؤدي إلى نتيجتين بصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب أو ذاك . النتيجة الأولى : أن للإسلام معنى واحداً ثابتاً لا تؤثر فيه حركة التاريخ ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات ، فضلاً عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد . النتيجة الثانية : أن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر - هم علماء الدين قطعاً - وأن أعضاء هذه الجماعة مبرأون من الأهواء والتحييزات الإنسانية الطبيعية .

لكن الخطاب الديني لا يسلم أبداً بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره ، بل كثيراً ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها . يقول نفس الكاتب في سياق آخر : " افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي ، ستجدها ناصعة في كل مرحلة ، مكتوبة بفصيح اللسان وصريح العبارة : كما

فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر ، الطبيعية والاجتماعية ، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول . إنه يقوم بإحلال " الله " فى الواقع العيى المباشر ، ويرد إليه كل ما يقع فيه . وفى هذا الإحلال يتم - تلقائياً - نفى الإنسان ، كما يتم إفساء " القوانين " الطبيعية والاجتماعية ، ومصادرة أى معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى ، أو من سلطة العلماء .

فى هذا الخطاب ، ويفضل هذه الآلية ، تبدو أجزاء العالم مشتتة ، وتبدو الطبيعة مبعثرة ، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأول . ولا يمكن لثل هذا التصور أن ينتج أى معرفة " علمية " بالعالم أو بالطبيعة ، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان . هذا التصور امتداد للموقف " الأشعرى " القديم ، الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب " جبرية " شاملة ، تمثل غطاء ايديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع .

وإذا كنا لا نريد استباق مناقشة آلية " الاستناد إلى التراث " الآن ، فإننا نكتفى هنا برصد التشابه فى توظيف الآلية . إن معاداة " العلمانية " ، والهجوم المستمر عليها فى الخطاب الدينى المعاصر يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسلب إحدى آلياته الأساسية فى التأثير ، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من " السلطة المقدسة " التى يدعيها لنفسه حين يتزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة . ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة الأوروبى من العلم والعلماء ، فإن موقفه فى الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذى يستنكره نظرياً . وهذه نقطة سنعود لها فى سياق هذه الفقرة بعد قليل .

إن رد الظواهر كلها " طبيعية واجتماعية " إلى علة أولى أو مبدأ أول من شأنه أن يقود بالضرورة إلى التوارب " الحاكمة " الإلهية ، بوصفها مقابلاً ، - ونقيضاً - لحاكمية البشر . وهكذا ترتبط هذه الآلية بمفهوم " الحاكمة " وهو أحد المنطلقات الأساسية فى الخطاب الدينى ، ليساهما معاً فى الهجوم على العلمانية " إن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربى الذى ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه ، فعلاقتهم به كعلاقة صانع الساعة بالساعة ، صنعها أول مرة ، ثم تركها تدور بغير حاجة إليه . وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان ، وخاصة فلسفة أرسطو الذى لا يدبر الإله عنده شيئاً من أمر العالم ... بخلاف نظرتنا نحن المسلمين إلى الله ، فهو خالق الخلق ، ومالك الملك ، ومدير

تكونون يكون دينكم " . (١٢) وهاهو كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام : الإسلام " المستأنس " ، وهو الذى تباركه السلطة السياسية وترعاه ، والإسلام " الحقيقى " إسلام القرآن والسنة وإسلام الصحابة والتابعين " (١٣) والإسلام " الحقيقى " فى نظر هذا الكاتب هو الإسلام الذى يفصح عنه العلماء فى خطابهم ، لأنهم - وحدهم - القادرون على فهم الإسلام الصحيح . ومعنى ذلك أن سلطة التأويل والتفسير لا ينبغى أن تتجاوز هذه الدائرة ، " فمن أدعى علم الكتاب والسنة ، طعن فى علماء الأمة فليس بمأمون على تعاليم الدين ، ومن أخذ عن العلماء وكتب المذاهب مهماً دلائل القرآن والحديث ، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع " (١٤) وهكذا ينتهى الخطاب الدينى إلى إيجاد " كهنوت " يمثل سلطة شاملة ومرجعاً أخيراً فى شئون الدين والعقيدة ، بل يصل الأمر إلى حد الإصرار على ضرورة التلقى الشفاهى المباشر فى هذا المجال عن العلماء ، ذلك أن " دراسة الشريعة بغير معلم لا تسلم من مخاطرات " ولا تخلو من ثغرات وآفات ... وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقى العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون : لا تأخذ القرآن من مصحفى ، ولا العلم من صحفى " (١٥) .

إن هذا التناقض فى الخطاب الدينى يبين إنكار وجود " كهنوت " أو " سلطة مقدسة " فى الإسلام - على المستوى النظرى والإجرائى - وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها - على المستوى التطبيقى والفعلى - إنما يمثل تناقضاً خطيراً ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب ، كما يكشف فى نفس الوقت عن الطبيعة الإيديولوجية التى لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصل منها ، زاعماً " موضوعية " مطلقة وتجرداً تاماً عن " التحيزات " والأهواء الطبيعية فى البشر .

٢ - رد الظواهر إلى مبدأ واحد :

إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى ، لا يبلغه إلا العلماء ، يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى . وليست هذه الآلية من البساطة والبذاهة التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى المادى والطبيعى ، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع ، وتكاد تشل فاعلية " العقل " فى شئون الحياة والواقع . ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى المادى ، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التى لا تناقش . وإذا كانت كل العقائد تؤمن بأن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله

الأمر ، الذي أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ، ووسعت رحمته كل شيء ، ورزقه كل حي ، لهذا أنزل الشرائع ، وأحل الحلال ، وحرم الحرام ، وفرض على عباده أن يلتزموا بما شرع ، ويحكموا بما أنزل وإلا كفروا وظلموا وفسقوا " . (١٦) وليس مهما هنا أن يكون مثال " الساعة وصانعها " معبراً عما يسميه الكاتب " التفكير الغربى " كله ، فالدقة العملية ليست مطلباً فى الخطاب الدينى بل المهم هو ما يحمله الوصف " غربى " من دلالات وإيحاءات " بغيضة " فى واقع عانى - وما زال يعاني - من سيطرة الاستعمار " الغربى " ، واستغلال حلفائه المحليين . المهم - من منظور هذا الخطاب - مد سيطرته من خلال تكريس مبدأ " الحاكمية " الذى يرد كل شيء إلى الله ويلغى فاعلية الإنسان .

ولا يكتفى الخطاب الدينى بتوظيف هذه الآلية لتكريس هذا المبدأ فحسب ، بل يوظفها أيضاً فى هجومه على كثير من اجتهادات العقل الإنسانى فى محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفهمها . ويتم ذلك باختزال كل اجتهاد من هذه الاجتهادات ورده إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهاكة فى تعبير الخطاب الدينى عنها . يتم اختزال " العلمانية " الأوروبية إلى حركة لادينية ، مبدؤها الرئيسى وشغلها الشاغل " فصل الدين والدولة " ، لكن الغرب فى الخطاب الدينى أن يتباكى على ما حدث من تأصيل لهذا المبدأ فى الواقع الأوروبى ، رغم إدراكه الواضح لمسئولية رجال الكنيسة بسبب مناهضتهم الدموية - باسم الدين والعقيدة - للعلم والعلماء " . (١٧) وبدلاً من أن يحاذر الخطاب الدينى مقارفة نفس الخطيئة يضع نفسه فى نفس خندق الكنيسة بمهاجمة العلمانية وتكفيرها بوصفها " ردة " . ورغم أن العلمانية أبعد ما تكون عن التأصيل فى واقع المجتمعات الإسلامية ، فإن الخطاب الدينى - فى سعيه الدائم لمد سيطرته ، ولتأييد الواقع الراهن - يتحدث عنها بوصفها خطراً مائلاً ، " المنكر يستعلن ، والفساد يستشرى ، والعلمانية تتحدث بملء فيها " . ويحرص هذا الخطاب حرصاً له دلالاته ومغزاه على الربط بين العلمانية المزعومة خطرها وبين الماركسية ، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضاً إلى " الإلحاد " بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما وبين الحركة الصهيونية " فيضيف " والماركسية تدعو إلى نفسها بلا خجل والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل " . (١٨) وتصل المبالغة إلى حد الزعم " إن عندنا آلاف العلمانيين من أتباع ماركس وهيدجر وسارتر قد تعلموا أن يسايروا كل ما يأتى من أوروبا .. إنهم يؤمنون بنظرية المسيرة إيماناً قوياً " . (١٩)

وليس هذا الخلط مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا

الكشف عن توظيف آلية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " فى الخطاب الدينى . وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية ، فليس مهماً على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس أن " الدين أفيون الشعوب " ، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجهاً إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين ، لا إلى الدين ذاته ، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الأيديولوجية . وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس ، بحيث أراد أن يلخصها ، وبالطريقة نفسها يتم اختزال " الداروينية " فى مقولة يصوغها الخطاب الدينى بشكل منفرد ، وهى " حيوانية الإنسان " ، ويتم بالمثل اختزال " الفرويدية " فى " وحل الجنس " . يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبى ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة وعلى التصورات الكنسية بـ " تأليه العقل " - لاحظ الصياغة - ثم انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر ، وابتدأ القرن التاسع عشر بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان معه ، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هى الإله (كذا) ، فهى التى تنشئ هذا العقل ، وهى التى تطبع فى حس الإنسان ما تراه . بذلك تضاعف دور العقل ، وتضاعف معه الإنسان ، لم يعد هذا الإنسان إله نفسه ولا إله شيء من الأشياء ، إنما أصبح من مخالقي الطبيعة ومن عبيد هذا الإله . ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان ... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر ، الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية ، ويصوره غارقاً فى وحل الجنس إلى الأذقان ، والثانى يرد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد ، ويصور الإنسان مخلوقاً ضئيلاً سلبياً ، لا حول له ولا قسوة أمام إله الاقتصاد ، بل إله أداة الإنتاج . " (٢٠)

ليس مهماً أيضاً فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ " الجدل " الذى يعد من أسس الفكر الماركسى . ومن أولياته ، وليس مهماً دعواه أنه يفكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و " الفاعل " فى التاريخ والواقع ، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجى . وقد حاول الخطاب الدينى مؤخراً أن ينفى عن هجومه على العلمانية معاداة العلم والمعرفة العقلية ، فلبجاً إلى حيلة " تكتيكية " كشفت - عكس المراد منها - عن تهافت هذا الخطاب وتناقض مقولاته ومنطلقاته . لجأ بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة عن طريق ترجمة المصطلح السدال عليها إلى " الدنيوية " بدلاً من " العلمانية " ، غافلاً عن أن مثل هذا التوجيه يضع الحركة الإسلامية المعاصرة فى الجانب النقيض للمفهوم من

لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله . وهذه المسألة سنعود إليها تفصيلاً فى مجال تحليل مفهوم الحاكمية ، لكنها هنا تكشف عن بداية عملية تزيف الوعى ، وهى عملية ظل النظام الأموى يمارسها بحكم افتقاده إلى الشرعية التى ينبغى أن يقوم عليها أى نظام سياسى . وقد ظل الالتجاء إلى الأسلوب الأموى مسلماً سائداً فى كل أنماط الخطاب الدينى المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية فى تاريخ المجتمعات الإسلامية .

احتاج النظام الأموى إلى تثبيت شرعيته على أساس دينى يتلاءم مع مبدأ " الحاكمية " الذى غرسه ، كانت مقولة " الجبر " التى تستند كل ما يحدث فى العالم - بما فى ذلك أفعال الإنسان - إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة . ثم تحول هذا المبدأ من بعد ، وتطور مع تطور الفكر الأشعرى ، فى سياق تطور حركة الواقع والفكر حتى انتهى إلى إهدار قانون " السببية " . وإذا كان الفكر الأشعرى قد حاول فى مجال الفعل الإنسانى أن يقيم نسبة ما بين الفاعل والفعل ، أطلق عليها اسم " الكسب " ، فإنه فى مجال الطبيعة يجعل العمل لله مباشرة . يذهب الغزالى فى رده على الفلاسفة إلى أن الله هو الفاعل على الحقيقة فى كل جزئيات العالم وأحداثه ، وإن هذا هو معنى الخلق والفعل . وإذا كان معنى " الخلق " - كما يفهمه الغزالى من النصوص وإن كان يوحد بينه وبين العقيدة ذاتها - هو الإيجاد من العدم فى كل لحظة ، فإنه هو أيضاً معنى الفعل ، وهو " إخراج الشيء من العدم إلى الوجود " بإحداثه " (٢٣) ومن الطبيعى بعد هذا التوحيد بين " الخلق " و " الفعل " ، أن ينكر الغزالى " الفعل الطبيعى " وذلك ليتجنب الإيهام بأن الطبيعة " خالقة " . إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الغزالى ، فالإحراق لا يتسبب ضرورة عن النار لأن العلاقة بين الفعل والفاعل علاقة ضرورية ، وليست كذلك العلاقة بين النار والإحراق . (٢٣) إن العلاقة بينهما علاقة " لزوم " لا علاقة " ضرورة " ، إنها أشبه بالعلاقة بين المصباح والضوء ، أو العلاقة بين الشخص والظل ، وهذه ليست علاقة " ضرورة " ، وليست ممن ثم " من الفعل فى شيء " إلا على سبيل التوسع والمجاز .

وليس من الضرورى - فيما يرى الغزالى - إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم ، وإن المصباح سبب وجود الضوء ، أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل ، ذلك أن الفاعل لا يكون " فاعلاً صانعاً " بمجرد أن يكون سبباً ، ولكنه يكون فاعلاً لأنه سبب الفعل " على وجه مخصوص " أى " على وجه الإرادة والاختيار " ومن الواضح أن الغزالى أوقع

الدينوية وهو الأخروية ، الأمر الذى يتناقض مع المنطلق الرئيسى لهذه الحركة ، والذى يذهب إلى أن الإسلام " دين ودنيا " ، وهكذا نرى أن آلية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " تكاد تكون آلية فاعلة فى معظم جوانب الخطاب الدينى ، وأنها آلية لا علاقة لها بالشعور الدينى الطبيعى والعاى وإن كانت تحاول الاستناد إليه لأهداف ايديولوجية .

٣ - الاعتماد على سلطة " التراث " و " السلف " :

مرت بنا بعض الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية فى الخطاب الدينى ، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى " نصوص " لا تقبل النقاش ، أو إعادة النظر والاجتهاد . بل يتجاوز الخطاب الدينى هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين فى ذاته . وبعبارة أخرى يقوم الخطاب الدينى باستثمار آلية " التوحيد بين الفكر والدين " فى توظيف هذه الآلية . أما بالنسبة للآلية الثانية : " آلية تفسير الظواهر بردها إلى مبدأ واحد " ، فإنها موجودة بذاتها فى ذلك الجانب من التراث الذى يستند إليه الخطاب الدينى المعاصر . ومن الواضح أن الخطاب الدينى يعتمد تجاهل جانب آخر من التراث ، يناهض توظيف هذه الآلية ، ويردها على أصحابها . وهذا فى حقيقته يمثل " موقفاً " نفعية ايديولوجية من التراث ، موقفاً يستبعد منه " العقلى " والمستنير . ليكرس الرجعى " المتخلف " . ولعل هذا ما يدفع البعض لاستخدام نفس الآلية ، مستنداً إلى العقل المستنير فى التراث ، متوهماً بذلك أنه يمكن أن يعارب التخلف بنفس سلاحه ، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته . (٢١) والحقيقة أن هذا الموقف النفعى من التراث فى الخطاب الدينى يساعده فى توظيف آلية " إهدار البعد التاريخى " ، وذلك كما سيتضح حين نتعرض بالتحليل لهذه الآلية .

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين فى عصر الوعى كانوا على وعى بوجود مجالات لفعالية النصوص ، ومجالات أخرى لفعالية العقل والخبرة ولا فعالية للنصوص فيها . وقد ظل هذا الوعى حياً حاضراً فى وعى الجماعات والأفراد ، ولم ينل من وضوحه فى العقل والضمير تلك الخلاقات الدائمة التى ظل المسلمون ينظرون إليها بوصفها خلاقات " مصالح " دينية ، لا خلاقات عقائد دينية . وقد كان الأمويون - لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الدينى " المعاصر - هم الذين طرحوا مفهوم " الحاكمية " بكل ما يشتمل عليه من دعوى فعالية النصوص فى مجال الخصوصية السياسية وخلاقات المصالح ، وذلك حين استجاب معاوية

الاعتقادية الإسلامية ، وشردت به بعيداً عن الله فى أثناء شرودها عن الكنيسة ، التى كانت تستطيل على الناس بغيا وعدواناً باسم الله . (٢٦) وهكذا يخضع الإنجاز الأوروبى لمثل ماخضع له التراث من انتقائية ونفعية .

ولا يكتفى الخطاب الدينى فى استناده إلى التراث بألبية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " ، بل يعتمد نفس المنهج الانتقائى النفعى حين يتعرض بالنقاش لكثير من القضايا . ورغم أننا سنناقش بعض هذه القضايا حين نناقش مشكلة النصوص ، فمن المفيد فى هذا السياق الإشارة إليها . يعتمد سيد قطب - مثلاً - تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامه وهو - قطب - بصدد مناقشة مبدأ الجهاد .

وليس يهمنا مناقشة رأى قطب أو رأى ابن القيم ، إنما الهام هو التسليم باجتهاد ابن القيم دون مناقشة ، والأهم من ذلك التسوية بين ذلك الاجتهاد وبين الإسلام ذاته ، يقول قطب عن المواقف التى حددها ابن القيم للمسلمين من غير المسلمين : " وهذه هى المواقف المنطقية مع طبيعة هذا الدين وأهدافه ، لا كما يفهم المهزومون أمام الواقع الحاضر ، وأمام هجوم المستشرقين الماكر " . (٢٧) وحين يناقش فى تفسيره حد السرقة ومجال تطبيقه ، لا يناقش تصورات الفقهاء الذين يعتمد عليهم ، إنما يورد آراءهم مورد " النصوص " التى لا تقبل جدلاً أو نقاشاً ، ولا يتنبه لخطورة هذه الآراء إذا ما طبقت فى الواقع الراهن كما يحلم بذلك كل من يطلقونها على أنفسهم اسم " الإسلاميين " وطبقاً لهذه الآراء التى يوردها قطب يشترط فى المسروق الذى يقام فيه الحد أن يكون فى مكان مغلق أو بتعبير الفقهاء : أن يكون مُحَرَّزاً " وأن يأخذه السارق من حرزه ، ويخرج به عنه . " وهذا معناه أنه لا يعد سارقاً يقام عليه الحد كل من يهرب من البلاد بعد أن يستولى على أموال بعض المواطنين - أو يحصل على قروض من البنوك - مادامت هذه الأموال لم تكن محرزة . وثمة شرط آخر أشد خطورة ، وهو ألا يكون للسارق فى المال المسروق نصيب ، أى أن يكون المال ملكاً ملكية خاصة للمسروق منه . ويدهى أن هذا الشرط لا يتوافر فى بيت مال المسلمين ، أو الخزانة العامة ، فكل من يستولى على بعض هذا المال العام - أو كله - لا يقام عليه الحد ، لأن له " نصيباً فيه فليس خالصاً للغير " (٢٨) وهكذا ينحصر مجال حد السرقة على النصابين وصغار اللصوص ، وهذا هو الإسلام الذى يطرحه الخطاب الدينى على الناس ، ويبشرهم بأنه قادر على حل مشكلات الواقع .

ويكاد الخطاب الدينى المعاصر - علاوة على ذلك -

نفسه فى إشكالية لغوية ، وفى شبكة من الألفاظ المترابطة كالفعل والخلق والفاعل والخالق ، وأنه - علاوة على ذلك - خلط بين مجالات الفكر الدينى الكلامى - المستند إلى مفاهيم أشعرية - وبين مجالات البحث فى الطبيعة . وانتهى به كل ذلك إلى إهدار قوانين السببية . من هنا الاعتقاد الخطير الذى ساد الخطاب الدينى فى الثقافة العربية أن النار لا تحرق ، وأن السكين لا تقطع ، وأن الله هو الفاعل من وراء كل الأسباب .

وحين يستند الخطاب الدينى المعاصر إلى هذا الجانب من التراث فإنه يعتمد تجاهل الجانب الآخر ، مثل اتجاه " أصحاب الطبائع " من المعتزلة والفلاسفة . ويتم ذلك فى أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول ، ورد الاتجاه الثانى إلى تأثيرات أجنبية انحرفت به عن الإسلام الحقيقى . ها هو سيد قطب يحدثنا عن " الجيل القرآنى الفريد " - جيل الصحابة - التى يرتد تفرد - من منظور الكاتب - إلى أنه استقى معرفته ووعيه من " نبع " القرآن وحده " ثم ما الذى حدث ؟ اختلطت الينابيع ، صبت فى النبع الذى استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقتهم ، وأساطير الفرس وتصوراتهم ، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى ، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات . واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم ، وعلم الكلام ، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً . وتخرج من ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل ، فلم يتكرر ذلك الجيل " . (٢٤) ولا ينبغي أن ننخدع هنا بهذا التعميم الذى يسحبه الكاتب على عصور الإسلام كلها - حاشى العصر الأول - من أنها خضعت لكارثة " اختلاط الينابيع " ذلك أنه - كما سنشير بعد قليل - يعتمد كثيراً من اجتهادات تلك بعض فقهاء العصور ومفكرها .

ورغم هذا الموقف الانتقائى " النفعى " من التراث أو ربما بسببه - لا يتورع الخطاب الدينى عن التفاخر بهذا الجانب الذى يوفضه من التراث . لكن هذا التفاخر ينحصر فى مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين ، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلى عند المسلمين خاصة فى مجال العلوم الطبيعية . (٢٥) وليست هذه المباهاة فى حقيقتها إلا مبرراً يطرحه الخطاب الدينى يسمح للمسلمين بـ " استيراد " الثمرات المادية للتقدم الأوروبى والثورة الصناعية بوصفها " بضاعتنا ردت إلينا " . إننا - طبقاً للخطاب الدينى - نسترد ثمرات " المنهج التجريبي " الذى أخذته أوروبا عن أسلافنا ، لكننا لا نأخذ عنها ما سوى ذلك من " كفر " والعباد بالله ، يقصد العلمانية ، ذلك لأن أوروبا قطعت " ما تبين المنهج الذى اقتبسته وبين أصوله

أحد دون الله ورسوله " . (٣١) وبناء على هذه الأصول - التى يستند فيها الكاتب بالطبع إلى آراء فلان وعلان من القدماء - يخرج من إطار " التطرف " الآراء المتشددة التى يتبناها الشباب فى مجال " الفناء والموسيقى والرسم والتصوير وغيرها ، مما يخالف اجتهادى شخصياً فى هذه الأمور ، واجتهاد عدد من علماء العصر البارزين ، ولكنه يتفق مع العديد من علماء المسلمين ، متقدمين ومتأخرين ومعاصرين . والواقع أن كثيراً مما ينكر على من نسميهم المتطرفين مما قد يعتبر من التشدد والتنطع ، له أصل شرعى فى فقهنا وتراثنا ، تبناه بعض المعاصرين ودافعوا عنه ودعوا إليه (٣٢) ويدخل فى هذا الكثير " المؤصل " فى التراث التزام المرأة الحجاب أو النقاب ، وإطلاق اللحية للرجال ، ولبس (الجلباب) بدل القميص والبنطلون ، وتقصيره إلى ما فوق الكعبين ، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها .

وهكذا ، فالخطاب الدينى حين يتزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف فى رأى إلا ما كان فى الجزئيات والتفاصيل ، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب ، يتسع للتشدد والتنطع ، بل وللتطرف . لكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتوى الخطاب الدينى بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التى يمثلها ، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع ، وهنا يلوب الغشاء الوهمى الذى يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرف . وإذا كان البعض يرى أن وصف الآخرين بالكفر ، حتى لو كانوا يختلفون فى عقائدهم ومنطلقاتهم الفكرية معنا ، تطرف وتعصب ، بل ومسلك غير متحضر ، فإن الخطاب الدينى يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الدينى : " ورأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين بدينه كفاراً تعصباً وتطرفاً ، مع أن أساس الإيمان الدينى أن يعتقد المؤمن أنه على حق ، وأن مخالفه على باطل ، ولا مجاملة فى هذه الحقيقة (٣٣) .

يقوم الخطاب الدينى مثلاً بافتراض أن الإسلام قد تم عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع ، ثم يقوم - انطلاقاً من هذه الفرضية التى يحولها إلى حقيقة لا تحتل الشك - بتفسير كل مشكلات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية ، ويرى فى العودة إلى الإسلام والاحتكام إلى الشريعة حلاً لكل تلك المشكلات . هكذا تبدو هذه القضية بديهية فى الخطاب الدينى ، الذى لا ينشغل بطرح أى تساؤل عن لماذا ، وكيف ، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلامية ، أو التى كانت كذلك ، مع أنها تساؤلات جوهرية تقبل لب المشكلة . ودون

يتمسك بالشكليات ويحرص عليها ، مهدراً كليات الشريعة ومقاصدها ، فالعبادات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه - مثلها مثل التشريعات - فى أنها تهدف إلى نفع الناس وتحقيق المصالح ، ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف فى كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات . ولكن بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات ، وأخرجوا الأولى من مجال المقاصد والمصالح ، وهذا هو الموقف الذى يتبناه الخطاب الدينى المعاصر ويدافع عنه ، ويطلق على أصحابه فى التراث اسم " المحققين " تمويهاً بأن الاجتهاد الآخر ليس صائباً ، وأن أصحابه ليسوا من المحققين . يقول القرضاوى : " وأنا مع المحققين من علماء المسلمين فى أن الأصل فى العبادات هو التعبد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد ، بخلاف ما يتعلق بالعبادات والمعاملات ... فلا يجوز أن يقال : إن إنفاق المال على فقراء المسلمين ، أو على المشاريع الإسلامية النافعة ، أهم من أداء فريضة الحج الأول ، أو أن يقال : إن التصديق بثمن هذى التمتع والقران فى الحج أولى من ذبح النسك الذى تُعظم به شعائر الله . ولا يجوز أن يقال إن الضرائب الحديثة تغنى عن الزكاة ثلاثة دعائم الإسلام ، شقيقة الصلاة فى القرآن الكريم والسنة المطهرة " (٢٩) .

٤ - اليقين الذهنى والحسم الفكرى :

سبق أن أشرنا إلى التلاحم العضوى بين هذه الآلية وآلية " التوحيد بين الفكر والدين " ، الأمر الذى نأمل أن تجليه هذه الفقرة . ولا شك أن هذا التلاحم العضوى بين تينك الآليتين فى الخطاب الدينى المعاصر هو الذى يقود أصحابه إلى المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً ، وتكفيرهم أحياناً أخرى . إن هذا الخطاب لا يحتل أى خلاف جذرى ، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية ، وكيف يحتل الخلاف الجذرى وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة ؟ إن ظاهرة " الجماعات الإسلامية " مثلاً لا يصح أن يسمح بمناقشتها أو بالكتابة عنها إلا للعلماء " أهل العلم بالإسلام " ، ذلك " أن أقلاماً كثيرة : جاهلة أو حاقدة أو مأجورة ، خاضت فى الموضوع بغير علم ، ولا هدى ، ولا كتاب منير ، فكان على أقلام أهل العلم بالإسلام ، أن تبين ولا تكتنم ، فتأتى البيت من بابه ، وتضع الحق فى نصابه . " (٣٠) وفى محاولة لتقديم تعريف لما هو " التطرف " - وهو ظاهرة معقدة تحتاج لتعاون مجموعة من المتخصصين فى مجالات مختلفة - يصر الخطاب الدينى على أنه جهة الاختصاص الوحيدة ، فلا قيمة لأى بيان أو حكم " ما لم يكن مستنداً إلى المفاهيم الإسلامية الأصيلة ، وإلى النصوص والقواعد الشرعية ، لا إلى الآراء المجردة ، وقول فلان وعلان من الناس ، فلا عجسة فى قول

مواجهة هذه التساؤلات ، ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قديماً ، يستعصى على الفهم والتحليل ، ولا يقبل التفسير . والواقع أن الأمر يبدو كذلك في الخطاب الديني ، أى يبدو هذا الانقسام المفترض بين الإسلام والواقع حدثاً قديماً ، ولعل هذا يفسر عجز الخطاب الديني عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاء برفع شعار " الإسلام هو الحل " . ويتم طرح المشكل " باختصار وتبسيط شديد : كان بيدنا سلاح استخدمناه ، مرة للاحتصار ، ثم ألقيناه ، فمضينات على طريق الهزيمة والاندثار - ... - وعندما يطلق سراح القرآن ، سوف يطلق سراح هذه الأمة " . (٣٤) .

هكذا ينتقل الخطاب الديني من الافتراض إلى توصيف الواقع إلى اقتراح الحل في ثقة و يقين وحسم قاطع ، وكأنه يطرح أوليات أو بديهيات ، الخلاف حولها " كفر " أو جهل في أحسن الأحوال . وإذا كان ذلك التحليل المبسط للواقع يعكس رؤية عاجزة عن فهمه وإدراكه ، فإنه يؤدي - من جانب آخر - إلى التستر على حقيقة أوضاعه ومشكلاته ، وذلك بإرجاعها جميعاً إلى عامل واحد . ويعتمد الخطاب الديني بالطبع في تحليله ذاك على بعض النصوص الدينية المؤولة تأويلات خاصة ، من مثل " لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أولها " ويظن الاستناد إلى النصوص وحدها فيه الكفاية . إن هذا الدين " صنع الأمة المسلمة أول مرة ، وبها يصنع الأمة المسلمة في كل مرة يراد فيها أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة " (٣٥) وليس من الضروري أن يحدد الخطاب الديني - بنفس الحسم واليقين والقطوع - توقيت ذلك " الانقسام " الذي وقع بين الواقع والدين ، ولا أن يرصد علله وأسبابه . وإذا كان البعض يعود بهذا الفصام إلى فترة الصراع الذي وقع بين المسلمين في منتصف القرن الأول أو قبله بقليل ، فإن البعض الآخر يرد على ذلك إلى الضعف العام الذي أصاب البناء السياسي للامبراطورية الإسلامية ، وانتهى بالقضاء على وحدتها ، والقضاء على الخلافة ذاتها . (٣٦) ورغم استمرار الخلافة استمراراً شكلياً تحت سيطرة حكم الماليك في مصر ثم انتقالها بعد ذلك - أو بالأحرى نقلها عنوة - بعد سيطرة الأتراك على مصر إلى تركيا ذاتها ، فإن الخطاب الديني يعتبر أن ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء لنظام الخلافة الشكلي كان بمثابة طرد للإسلام وقضاء على دولته . (٣٧)

وإذا كانت نقطة البداية - على أهميتها - غامضة ، فإن البحث عن العلل والأسباب يتسم أيضاً بقدر هائل من

الغموض ، ويؤدي ذلك كله إلى تعميمات خطائية تتسم بالحسم واليقين والقطع . ومن الطبيعي أن يقود ذلك إلى الخلط بين الأسباب والنتائج ، وعلى ذلك يتم تحميل حركة المد الاستعماري الأوروبي مسئولية تخلف العالم الإسلامي ، تجاهلاً لحقيقة أن تخلف العالم الإسلامي كان أمراً واقعاً سهل لحركة الاستعمار مهمتها في تعميق هذا التخلف وفي محاولة تأييده . وإذا كانت مناهضة كل أشكال الاستعمار بكل الوسائل والأساليب الممكنة أمراً لا خلاف عليه ، فإن تحميل أوروبا وحدها كل المسئولية يؤدي في الخطاب الديني إلى تحويلها إلى " شيطان " يتحتم مناهضة كل ما يصدر عنه . لكن الخطاب الديني - والحق يقال - يفصل بين المنجزات المادية والمنجزات الفكرية والثقافية في الحضارة الأوروبية ، فيتسامح في أخذ الجانب الأول ، بل يدعو إليه ويحبذه ، ويحرم الأخذ من الجانب الثاني ، واصماً إياه بالجاهلية والكفر " إن اتجاهات الفلسفة بجمليتها ، واتجاهات تفسير التاريخ الإنساني بجمليتها ، واتجاهات علم النفس بجمليتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له - ومباحث الأخلاق بجمليتها ، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجمليتها - فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة ، لا النتائج العامة المستخلصة منها ، ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها - إن هذه الاتجاهات كلها في الفكر الجاهلي - أي غير الإسلامي - قديماً وحديثاً ، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية ، وقائمة على هذه التصورات ، ومعظمها - إن لم يكن كلها - يتضمن في أصوله المنهجية عداً ظاهراً أو خفياً للتصور الديني بجملة ، وللتصور الإسلامي على وجه خاص - ... - إن حكاية أن الثقافة تراث إنساني لا وطن له ولا جنس ولا دين هي حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية ، دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم ، ولا التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطه وتاريخه ، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعاً . ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصادم اليهود العالمية " (٣٨) .

وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده في الحاضر معتمداً في تحقيق مطالبه المادية على أوروبا ، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته في الماضي مستنداً إلى تراثه الديني . ويتم تكريس هذا الوضع المتردى لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته ، وذلك أن الخطاب الديني لا يطرح أفكاره تلك بوصفها اجتهادات ، وإنما يجزم أن أطروحاته هي الإسلام . " إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم ، أو عن غير التقى من المسلمين ، في علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو

المجلس الوطنى الفلسطينى .

وهذه المقدمة البديهية تنبنى فى الخطاب الدينى العام على أساس أن القومية مقولة علمانية تناقض العقيدة والدين ، وأن أواصر " الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة " عوائق حيوانية سخيفة ، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن يوماً " عربية إنما كانت دائماً إسلامية ، ولم تكن يوماً قومية إنما كانت دائماً عقيدية " . (٤٢) وبمثل هذا التحليل ، وبنفس لهجة اليقين والحسم والقطع يفسر الخطاب الدينى الواقع الدولى الراهن ويرد مشكلات البشرية إلى مخالفة الفطرة والابتعاد عن منهج الله . " لم يكن بد ، وقد شرد الإنسان عن ربه ومنهجه وهده .. لم يكن بد وقد رفض الإنسان تكريم ربه له ، فاعتبر نفسه حيواناً .. وجعل نفسه آلة .. بل جعل الآلة إلهاً يحكم فيه بما يريد ... وجعل الاقتصاد إلهاً يحكم فيه بما يريد .. لم يكن بد وقد جعل الإنسان من المرأة حيواناً لطيفاً - كما أن الرجل حيوان خشن - غاية الالتقاء بينهما اللذة ، وغاية الاتصال بينهما المتاع .. لم يكن بد وقد عطل الإنسان خصائصه الإنسانية ليحصر طاقته فى الإنتاج المادى .. لم يكن بد وقد أقام الإنسان نظامه على الربا .. وفى النهاية لم يكن بد وقد اتخذ الإنسان له آلهة من ذون الله ، فاتخذ من المال إلهاً ، ومن المشرعين إلهاً ، ومن المادة إلهاً ، ومن الإنتاج إلهاً ، ومن الأرض إلهاً ، ومن الجنس إلهاً ، ومن الهوى إلهاً ، ومن المشرعين آلهة يفتصبون اختصاص الله فى التشريع والعبادة ، فيفتصبون بذلك حق الألوهية على عباد الله ... لم يكن بد وقد فعل الإنسان هذا كله بنفسه أن تحل عقوبة الفطرة ، وأن يؤدى ضريبة المخالفة عن ندائها العميق ، وأن يؤذيها فادحة قاصمة مدمرة . وقد كان وكتب على البشرية كلها أن تؤدى الضريبة فادحة صارمة ثقيلة : حروباً رهيبه ضحاياها بالملايين قتلى وجرحى ومشوهين ومعتوهين ومعذبين ، وأزمات تلو أزمات " . (٤٣) بمثل هذا الحسم واليقين والقطع تطرح المشكلات وتفتح الحلول ، ولا مجال بعد ذلك للخلاف إلا إذا كان فى الجزئيات والتفاصيل ، والأخطر من ذلك أن يتم تقديم هذا كله على أنه " الإسلام الحقيقى " .

٥ - إهدار البعد التاريخى :

تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً فى كل جوانب الخطاب الدينى ، فضلاً عن منطلقاته الأساسية . تبدو واضحة كما سبقت الإشارة فى وهم التطابق بين المعنى الإنسانى - الاجتهاد الفكرى - الآتى وبين النصوص الأصلية والتى تنتمى من حيث لغتها على الأقل إلى الماضى ، وهو وهم يؤدى إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدى ، لا

الصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ... ولكنه لا يتسامح فى أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقدمات تصوره ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه ، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه ، ولا مذهب مجتمعه ، ولا نظام حكمه ولا منهج سياسته ، ولا موجبات فنه وأدبه وتعبيره ... إلخ من مصادر غير إسلامية ، ولا أن يتلقى من غير مسلم يثق فى دينه وتقواه فى شىء من هذا كله " . (٣٩) وإذا كان كل ما هو مادى لا جنس له ولا وطن ، فإن كل ما سوى ذلك يدخل مباشرة فى مجال العقائد والتصورات التى يجب أن تؤخذ عن الله " هذا هو الإسلام .. هذا هو وحده " " وكما أن الله لا يقدر أن يشرك به ، فكذلك هو لا يقبل منهجاً مع منهجه .. هذه كتلك سواء يسواء لأن هذه تلك على وجه اليقين " (٤٠) ولا غرابة بعد هذا كله أن نجد هذه الأطروحات كلها فى خطاب الشباب مطروحة بنفس الدرجة من اليقين والحسم والقطع . وهذا واضح فى البيان الذى أصدرته حركة الجهاد الإسلامى فى فلسطين المحتلة ، يهمنى منه هنا هذه الفقرة الخاصة بالدولة القومية وكيف أدخلها الاستعمار الأوروبى إلى العالم الإسلامى ، بعد أن خلق لنفسه أعواناً من أبناء العالم الإسلامى ذاته .

يقول البيان محملاً جرم الدولة القومية على عاتق أوروبا ، وخالطاً بين الأسباب والنتائج فى تحليل الواقع : " إن انحدار القوة المدنية العسكرية وجمود الفكر فى العالم الإسلامى الذى بدأ بعد القرن السابع عشر الميلادى ، وإن كان يعود لأسباب كثيرة تراكت منذ القرون الهجرية الأولى ، هذا الانحدار قابلته الحيوية المتصاعدة لأوروبا ثم تبلور المشروع الاستعمارى الغربى . وفى حين اخترق الاستعمار معظم أنحاء العالم بسهولة نسبية إلا أن الجدار الإسلامى ، رغم تراكم الضعف ، كان ما يزال ضلماً قوياً قادراً على المقاومة والمقاومة لأكثر من قرنين كاملين . ومع تزايد الخلل فى ميزان القوى كان لهذا الجدار أن ينهار ، إلا أن انهياره لم يتم إلا عبر عملية غاية فى التعقيد والشمول . لقد نجح المشروع الاستعمارى أولاً فى استلاب قطاع واسع من نخبة العالم الإسلامى لصالح مرجعيته الثقافية ، ثم نجح ثانياً فى تمزيق العالم الإسلامى بالقوة ، قوة السلاح والجند والاحتلال الدموى ، من معارك ساحل عمان إلى ليبيا ومصر وإلى الحرب الأولى . ثم نجح ثالثاً فى زراعة دولة الكيان الصهيونى فى قلب العرب والإسلام كضمان لديمومة التجزئة والتبعية والإلحاق والهيمنة " . (٤١) تبدو الحركة القومية فى هذا الخطاب مؤامرة أوروبية لتمزيق وحدة العالم الإسلامى ، وهذه مقدمة - تطرح بوصفها بديهية - لرفض إعلان الدولة الفلسطينية الذى صدر مؤخراً عن

ألا لا يجهلن أحد علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا
وقول الآخر :

أحلامنا تزن الجبال رزانة
وتخالنا جنأ إذا ما نجهل
فالجهل هنا ينصب على السلوك المنافى للعقل والمنطق ،
وهو - كما يفهم من سياق الاستخدام فى شعر ما قبل الإسلام -
العسوان الذى لا سبب له ولا مبرر من جهة العقل والمنطق .
إنه فى التأويل الاجتماعى للغة الاستناد إلى مبدأ
القوة والقهر فى العلاقات بين القبائل من جهة وبين الأفراد
والجماعات (بطون القبيلة) داخل القبيلة من جهة أخرى .
إنه المبدأ الذى صاغه زهير بن أبى سلمى الشاعر فى قوله :
ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه

يهدم ، ومن لا يظلم الناس يظلم

ولا شك أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الظلم /
الجهل كانت من أهم أسباب التخلف العام فى ذلك الواقع ،
وكان من أخطر ما جاء به الإسلام لتطوير هذا الواقع مبدأ
الاحتكام إلى " العقل " ونفى الظلم والجهل ، ويمكن
استناداً إلى هذه الحقيقة فهم كل ما جاءت به النصوص
الدينية الأولية من تنديد بـ " حكم الجاهلية " بوصفه دعوة
لتحكيم العقل والمنطق ، وهو فهم يتعارض تعارضاً جذرياً
مع فهم الخطاب الدينى . إن النصوص تخاطب فى الأصل
والأساس واقعاً تاريخياً محدداً ، تتحدد من خلاله - وعبر
لغته بكل اجتماعيتها - دلالتها ، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً
للاتفتح والاتساع شريطة عدم الإخلال - أو التناقض - مع
الدلالة الأصلية . وهكذا نجد بين المعنى التاريخى لمصطلح
" الجاهلية " وبين معنى " الجهل " فى استخدامنا المعاصر
وشائج ، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع
لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة ، أو لنقل
لـ " التعصب " .

تحولت كلمة " الجاهلية " فى لغة ما بعد الإسلام لتكون
مصطلحاً دالاً على مرحلة تاريخية فى تطور المجتمع
العربى ، هى مرحلة ما قبل الإسلام . وإذا كان الإسلام يمثل
الموقف النقيض بمعنى ذلك أنه يمثل جوهرياً موقف الاحتكام
إلى العقل والمنطق حتى فى فهم نصوصه ذاتها . لكن
الخطاب الدينى - مستخدماً آلية إهدار البعد التاريخى -
يرفض كل ذلك فى سبيل ايديولوجيته بالخاصة ، فالجاهلية
طبقاً لتعريفه هى الاعتداء على سلطان الله والاحتكام إلى
العقل " هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان
الله فى الأرض وعلى أخص الخصائص الألوهية وهى
الحاكمية ، إنها تسند الحاكمية إلى البشر ... فى صورة
ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة
والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة " (٤٥) وبناء على

يتنبه لها الخطاب الدينى . يؤدى التوحيد بين الفكر والدين
إلى التوحيد مباشرة بين الإنسانى والإلهى ، وإضفاء قداسة
على الإنسانى والزمانى ، ولعل هذا يفسر لنا تردد كثير من
الكتاب فى تخطئة كثير من آراء علماء الدين ، بل والتستر
أحياناً على هذه الآراء وتبريرها . (٤٤) وإذا كنا فى مجال
تحليل النصوص الأدبية - وهى نتاج عقل بشرى مثلنا - لا
نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه ، فإن
الخطاب الدينى لا يكتفى بإهدار البعد التاريخى الذى يفصله
عن زمان النص ، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى
القصد الإلهى .

وينفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخى
فى تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين
مشكلات الماضى وهمومه ، وافترض إمكانية صلاحية حلول
الماضى للتطبيق على الحاضر . ويكون الاستناد إلى سلطة
السلف والتراث ، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية
تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية ، تكثيفاً لآلية إهدار
البعد التاريخى ، وكلتا الآليتين تساهم فى تعميق اغتراب
الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية فى الخطاب
الدينى . ومن هذه الزاوية نلمح التفاعل بين هذه الآلية وبين
الآلية الثانية : " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " ، خاصة فيما
يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية . إن رد كل أزمة من
أزمات الواقع فى المجتمعات الإسلامية - بل وكل أزمات
البشرية - إلى " البعد عن منهج الله " هو فى الحقيقة عجز
عن التعامل مع الحقائق التاريخية ، وإلقائها فى دائرة المطلق
والغيبى . والنتيجة الحتمية لثل هذا المنهج تأييد الواقع
وتعميق اغتراب الإنسان فيه ، والوقوف جنباً إلى جنب مع
كل قوى التقدم ، تناقضاً مع ظاهر الخطاب الذى يبدو ساعياً
للإصلاح والتغيير ، منادياً بالتقدم والتطوير .

ولعله يكفيننا هنا الكشف عن توظيف هذه الآلية فى
استخدام الخطاب الدينى لمصالح " الجاهلية " ، ما دما
سنعاود الكشف عن توظيفها - وتوظيف غيرها من الآليات
- فى سياق تحليلنا للمنطلقات الفكرية . ومن البداية لا
يجب الخلط بين الجهل - بمعنى انعدام العلم والمعرفة فى لغتنا
المعاصرة - وبين الجهل المناقض للحلم فى اللغة العربية قبل
الإسلام .

الجهل فى لغة ما قبل الإسلام يعنى الخضوع لسطوة
الانفعال ، والاستسلام لقوة العاطفة ، دون الاحتكام إلى
رزانة العقل وقوة المنطق ، وهكذا نفهم افتخار بعض شعراء
هذا العصر بالقدرة على مقابلة الجهل بهذا المعنى بمثله ،
وذلك كقول بعضهم :

تقريباً ، فى الأزياء والحركات والإيماءات وفى كثير من خصائص لغتهم وطريقة نطقهم لها . إن الإسلام فيما يتصور الخطاب الدينى خلع عن المسلم كل ما يربطه بواقعه " لقد كان الرجل حين يدخل فى الإسلام يخلع على عتيته كل ماضيه فى الجاهلية ، كان يشعر فى اللحظة التى يجىء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهداً جديداً ، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التى عاشها فى الجاهلية ... كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضى المسلم فى جاهليته وحاضره فى إسلامه ، تنشأ عنها عزلة كاملة فى صلاته بالمجتمع الجاهلى من حوله وروابطه الاجتماعية فهو قد انفصل نهائياً عن بيئته الجاهلية ، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطى فى عالم التجارة والتعامل اليومى ، فالعزلة الشعورية شئ والتعامل اليومى شئ آخر " . (٥٠)

ومن الطبيعى فى مثل هذا التصور أن يرتبط بالدعوة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه ، " ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلى ولا أن ندين له بالولاء ، فهو بهذه الصفة - صفة الجاهلية - غير قابل لأن نتصالح معه . إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً ... إن أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعمل على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصورات ، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقى معه فى منتصف الطريق . كلا إننا وإياه على مفرق الطريق ، وحين نساير خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق " . (٥١) من هذا النبع ينبع خطاب الجماعات الإسلامية ، ويتشكل سلوك أفرادها ، وهكذا يعيش المسلم - بفعل هذا الخطاب - خارج التاريخ . وكما أن المسلم يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلا بعد تغييره ، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أى نمط من أنماط الفكر ، أو أى تصور من التصورات الوضعية أياً كان ، " فنظرة الإسلام واضحة فى أن الحق لا يتعدد ، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال ، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج ، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية ... لم يجىء الإسلام إذن ليرت على شهوات الناس المثلة فى تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام ، أو ما تخوض البشرية فيه الآن ، فى الشرق أو فى الغرب سواء . إنما جاء ليُلغى هذا كله ، وينسخه نسخاً ، ويقيم الحياه البشرية على أسسه " . (٥٢) وهكذا تتبدد واقعية الإسلام كما يطرحها الخطاب الدينى ذاته ، ناهيك بالعلاقة الجدلية التى يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول

هذا التعريف لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت ومضت ، ولكنه يعبر عن حالة أو موقف فكرى قابل للتكرار " كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء " . (٤٦) وهذا التعريف فيما يزعم الخطاب الدينى هو التعريف الموضوعى ، وفى إطاره تدخل " جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً " (٤٧) ولا يستثنى من ذلك المجتمعات الإسلامية ، أو التى تسمى كذلك " فهى - وإن لم تعتقد بالوهمية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير الله " . (٤٨) .

الجاهلية إذن نقيض الحاكمية ، هى الخضوع لحكم البشر فى مقابل الخضوع لحكم الله . ورغم أن الحاكمية تعنى فى التحليل النهائى الاحتكام إلى النصوص الدينية ، فإن هذه النصوص لا تستغنى عن البشر فى فهمها وتأويلها ، أى أنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالاتها ، وإنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام على بن أبى طالب . وطبقاً للخطاب الدينى - كما سبقت الإشارة - فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة - بعيداً عن الأهواء والتحيزات الأيديولوجية - هى السلطة التى يمثلها رجال الدين . أى أن الحاكمية الإلهية تنتهى فى الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين ، وهم ليسوا فى النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الأيديولوجية . لكن الخطاب الدينى يجفل من هذه النتيجة المنطقية ، ولا نقول الاستنتاج ، ويلجأ إلى التعمية الأيديولوجية التى لا تحل هذا التناقض . يقول " ومملكة الله فى الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية فى الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال الدين - كما كان الأمر فى سلطان الكنيسة ، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة ، كما كان الحال فيما يعرف باسم الشيوعية أو الحكم الإلهى المقدس ، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هى الحاكمية وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة " . (٤٩)

ولا يقف إهدار البعد التاريخى وتجاهله عند وهم التطابق بين الماضى والحاضر ، بل يتجاوز ذلك إلى فهم حركة الإسلام فى مرحلة النشأة فى واقع المجتمع . ولا نريد أن ندخل هنا فى تحليل جدلية العلاقة بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي ، فالخطاب الدينى يبدو مدركاً لبعض أبعاد هذه العلاقة حين يريد إثبات واقعية الإسلام ، أو مراعاته التدرج فى الإصلاح والتغيير . ولكنه يتجاهل كل ذلك حين يتحدث عن علاقة المسلمين الأوائل بواقع مجتمعهم ، فيتطابق تصوره للمسلمين فى عصر الوحي مع تلك الصورة " الفانتازية " التى تعرضها المسلسلات الدينية التليفزيونية ، حيث يتمايزون عن معاصريهم فى كل شئ

الوحي . وينتهي الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً ، مع أن الوحي - ومن ثم الإسلام - واقعة تاريخية .

ثانياً : المنطلقات الفكرية

أ - الحاكمية

كانت دعوة الإسلام في جوهرها دعوة لتأسيس العقل في مجال الفكر ، والعدل في مجال السلوك الاجتماعي ، وذلك بوصفهما نقبضين للجهل والظلم ، وهما ركيزتا الواقع في المجتمع العربي الذي خاطبه الوحي أولاً ، كما سبقت الإشارة . وقد ظل الخطاب الديني في تاريخ الثقافة الإسلامية - بتياراته واتجاهاته المختلفة - حريصاً على نفى أي تعارض يمكن أن ينشأ - بحكم حركة الواقع المستمرة وثبات النصوص - بين الوحي والعقل . واتفق الجميع تقريباً على أن النقل إنما يثبت بالعقل ، والعكس ليس صحيحاً ، العقل هو الأساس في تقبل الوحي ، ثم كان الخلاف فيما بعد ذلك : هل يستحيل العقل بعد أن قام بدوره في إثبات النقل ، أم يظل يمارس فعاليته في فهم النصوص وتأويلها . لكن هذا الخلاف ظل خلافاً نظرياً ، واستمر الخطاب الديني يحرص على إثبات " موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول " كما عنون ابن تيمية أحد كتبه الهامة ، وهو الفقيه السني الأصولي المحافظ . وقد ساهم علماء أصول الدين الفقه في تأسيس مجموعة من المبادئ الهامة - كالقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلة - في مجال فعالية العقل الإنساني في فهم النصوص وتأويلها . وظلت الثقافة العربية الإسلامية حية نشطة طالما ظل تأسيس العقل شاعراً أساسياً ، وطالما ظلت قائمة على " التعددية " و " حرية الفكر " وهو ما لم يستمر طويلاً بحكم عوامل اجتماعية سياسية تنشير إلى بعضها في سياق تحليلنا .

وتعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص إلى حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف ، والدعاء إلى " تحكيم كتاب الله " من جانب الأمويين في موقعة " صفين " ، ولا خلاف على أنها كانت " حيلة " أيديولوجية استطاعت أن تخرق باسم النص صفوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين . إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الأيديولوجي حين ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص ، وقد أدرك الإمام على ذلك وكان قوله لرجاله : " عباد الله امضوا على حكمكم وصدقكم قتال عدوكم ، فإن معاوية وعمرو بن العاص (وذكر أسماء أخرى) ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن ، أنا أعرف بهم منكم ، قد صحبتهم أطفالاً ، وصحبتهم رجالاً ،

فكانوا شر أطفال وشر رجال ، ويحكم أنهم ما رفعوها ... لكم إلا خديعة ودهناً ومكيدة " . (٥٣) وحين يتحول الصراع الاجتماعي السياسي من مجال الواقع إلى مجال النصوص ، يتحول العقل إلى تابع للنص ، وتتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع أيديولوجياً . وينتهي ذلك إلى تأييد هذا الواقع من جانب مفكرى السلطة والمعارضة على السواء ، طالما تحول الصراع إلى جدل ديني حول تأويل النصوص . وبالإضافة إلى ذلك يؤدي تحكيم النصوص في مجال الصراع الاجتماعي والسياسي إلى " الشمولية " في فعالية النصوص ، حتى وصلت إلى حد الهيمنة في الخطاب الديني المتأخر ، كما يبدو في مبدأ " الحاكمية " في الخطاب الديني المعاصر .

وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتوى فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ، بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون ، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة ، ثم جاء أبو حامد الغزالي ووجه للعقل الضربة القاضية . وليس من الغريب أن يكون العصر الذي شهد خطاب الغزالي وأنصت إليه هو عصر الانهيار السياسي والتفكك الاجتماعي ، وسيطرة " العسكر " على شئون الدولة ، وهو العصر الذي انتهى بسقوط بغداد والقضاء على الشكل الرمزي الأخير للدولة الإسلامية . كانت ضربة الغزالي للعقل ، كما سبقت الإشارة ، من زاوية تفكيك العلاقة بين الأسباب والنتائج ، أو بين العسل ومعلولاتها . وانتهى الأمر إلى حد استعداد السلاطين من جانب الفقهاء - بعد حوالي قرن من وفاة الغزالي - على كل من يتعاطى الفلسفة تعليماً أو تعليمياً ، لأن الفلسفة أس السفه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت عينه عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة . ومن تلبس بها تعليماً وتعليماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستعوز عليه الشيطان فإلزام على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ويبيدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ، لتخمد نارهم ، وقمحي آثارها وآثارهم " . (٥٤) .

وهكذا ينتهي الخطاب السلفي إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته " العقل " ويتصور أنه بذلك يؤسس " العقل " ، والواقع أنه ينفى بنفى أساسه المعرفي . إن العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل في

الهوى) .. القائم على أساس : إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده دون سواه " (٥٦) ومثل هذا الفصل الكامل بين الإلهى والإنسانى يتجاهل حقيقة هامة ثابتة فى طبيعة الوحي الإلهى ذاته بوصفه " تنزيلاً " ، أى بوصفه حلقة وصل وخطاباً يتواصل به الإلهى والإنسانى ، ويعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الإلهى - المتضمن لمنهجه - يتوسل بلغة الإنسان - " تنزيلاً " مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته ، فإن العقل الإنسانى يتواصل مع الخطاب الإلهى " تأويلاً " بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه . لكن الخطاب الدينى يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى ، ويمضى - مقتنياً خطأ سلفه الأشعرى ، ومكرساً ايديولوجية مشابهة - فى نقى الإنسان وتغريبه فى الواقع ، مفسحاً المجال لتحكم سلطوى من طراز خاص .

ولكى تتعمق الهوية بين الإلهى والإنسانى يتم إعادة صياغة المفاهيم الدينية ، بإعادة تأويلها ، لتصب فى ايديولوجية " الحاكمية " ، خاصة مفاهيم " العبادة " و " الإله " و " الرب " و : " الدين " وهى المفاهيم التى أفرد لها المودودى رسالة مستقلة ، طبعت طبعات عديدة فى عديد من البلاد الإسلامية ، كما أنها تعد بمثابة " مانيفستو " بالنسبة لكثير من الجماعات الإسلامية (٥٧) ويكاد قطب أن يكون شارحاً لأفكار المودودى ومفسراً لها ، ويكفيها هنا الوقوف عند شرحه لمفهوم " الألوهية " بوصفه المفهوم المركزى الذى تتمحور عليه المفاهيم الثلاثة الأخرى . يعتبر قطب أن أهم خصائص الألوهية - بل أولى هذه الخصائص - " الحاكمية " أو " حق الحاكمية المطلقة ، الذى ينشأ عنه حق التشريع للعباد ، وحق وضع المناهج لحياتهم ، وحق وضع القيم التى تقوم عليها هذه الحياة ... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس ، فقد ادعى حق الألوهية عليهم ، بادعائه أكبر خصائص الألوهية ، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذها إلهاً من دون الله ، بالاعتراف له بأكثر خصائص الألوهية " . (٥٨) والمنهج الإسلامى على ذلك هو المنهج الذى " يقوم على أفراد الله وحده بالألوهية - متمثلة فى الحاكمية - وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية . " (٥٩) وعدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الألوهية يعنى التمرد على عبودية الإنسان لله ، ولكنه تمرد يفضى به إلى الوقوع فى عبادة البشر ، وهى العبودية الكبرى فى نظر الإسلام فيما يرى قطب ، موحداً بذلك بين تأويله - وتأويل المودودى - وبين الإسلام (٦٠) . إن الإسلام جاء فى نظر الخطاب الدينى ليحرر الإنسان ، لكن فهم هذا الخطاب للتححر الذى جاء به الإسلام يتم اختزاله فى نقل مجال الحاكمية من العقل البشرى إلى الوحي الإلهى : " إن إعلان ربوبية الله وحده

الفكر والثقافة ، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الدينى المعاصر من تحكيم النصوص ، مردداً أصداً " نداء أسلافه الأمويين الذى أدى إلى نتائج المنطقية فى الواقع الإسلامى . وإذا كانت النهضة الأوروبية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التى تحتكر الكنيسة تأويلها وفهمها ، فقد كان من الطبيعى أن تجد عقلانية الثقافة الإسلامية - وهى العقلانية التى حوصرت حتى تم القضاء عليها - سنداً لتوجيهاتها . ولعل هذا يفسر لنا أن مفهوم " الجاهلية " فى الخطاب الدينى المعاصر يمتد ليشمل كل اتجاهات التفكير العقلى فى الثقافة العربية الإسلامية أو فى ثقافة أوروبا على السواء . وقد مر بنا كثير من الاستشهادات التى تهاجم الشيطان الأوروبى ، وترى فى كل نتاج الفكر الإسلامى بعد عصر الوحي (النبع الصافى) انحرافاً عن الإسلام . وإذا كان أبو الأعلى المودودى - أحد مصادر قطب الهامة - يجمع " الجاهلية " فى ثلاثة اتجاهات : هى الإلحاد ، والشرك أو الوثنية بكافة أشكالها القديمة والحديثة ، والنزعة الصوفية العرفانية فإنه يرى أن هذه الاتجاهات الثلاثة قد تسلت إلى الواقع الإسلامى - مستترة بعباءة الإسلام - بعد عصر الخلفاء الراشدين مباشرة ، وبدأت تبث سمومها فى ثقافته . وانتهى الأمر فيما يرى المودودى - " إلى تدفق خليط من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان والإيرانيين والهنود فى التربة الإسلامية . وبذلك بدأ الخلاف النظرى بين المسلمين ، بدأت عقائد المعتزلة والنزعات الشكية والإلحادية ، وقبل ذلك أو على رأسه بدأ الاتجاه إلى الفرقة والخلاف فى مجال العقائد ، وأدى إلى وجود فرق واتجاهات جديدة . وبالإضافة إلى ذلك وجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم - وهى فنون غير إسلامية - تشجيعاً من أولئك الذين كان محرماً عليهم أن يتعرفوا هذه الفنون (القبيحة) . (٥٥)

هذا الهجوم على التفكير العقلى ورفض الخلاف والتعددية ، قديماً وحديثاً ، يمثل أساساً من الأسس التى يقوم عليها مفهوم " الحاكمية " ، والأساس الثانى ، والأخطر ، هو وضع " الإنسانى " مقابل " الإلهى " والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهى ومناهج البشر . ومن الطبيعى أن تؤدى المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية : " إن تجارب البشر كلها تدور فى حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها - حلقة التصور البشرى والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى - فى حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة ، وبدء تجربة جديدة أصيلة ، تقوم على قاعدة مختلفة كل الخلاف : قاعدة المنهج الربانى الصادر من علم (بدل الجهل) وكمال (بدل النقص) وقدرة (بدل الضعف) وحكمة (بدل

يبقى أمامنا إلا البحث عن الأسباب الحقيقية لسيطرته على الخطاب الدينى بدءاً من فترة الستينيات من جهة ، والكشف عن مردوده فى الواقع الاجتماعى السياسى والثقافى الفكرى من جهة أخرى .

بدأ الخطاب الدينى التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين ، خاصة فى فترة الستينيات ، وبعد الصدام الكبير الذى وقع بينها وبين السلطة السياسية فى منتصف الخمسينيات تقريباً ، وهو الصدام الذى أدى إلى حل الجماعة ، ومحاكمة أعضائها ، حيث تم إعدام عدد من القيادات ، وحكم على الأعضاء بالسجن لمدة متفاوتة حسب موقعهم التنظيمى . وإذا كان الإخوان قد أنكروا - ولا يزالون ينكرون - علاقة التنظيم بحادث المنشية ، بل يذهب كثير منهم إلى أن الحادث كان " تمثيلية " مدبرة من جانب السلطة السياسية لإيجاد مبرر للقضاء على نشاط الجماعة ومصادرة فكرها ، فإن نشاط الجماعة فى الحقيقة لم يتوقف ، بل تحول إلى " السرية " . وكان سيد قطب من أعضاء الجماعة الذين خاضوا تجربة السجن ، لكنه لم يتوقف عن الكتابة ، ولعل هذه الفترة هى التى جعلت منه مفكر الجماعة والمعبر عن ايدولوجيتها . لذلك يميل الكثير من الدارسين القول إلى بأن التركيز على مفهوم الحاكمية فى كتابات قطب بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع ، ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية فى تاريخ البشرية ، يمكن تفسيره بالاضطهاد والتعذيب الذى عانى منه الإخوان ، ومعهم سيد قطب ، فى السجون والمعتقلات . إنها إذن عقيدة " الاضطهاد " هى التى جمعت بين قطب والمودودى ، وجعلت الأول ينقل عن الثانى ، (٦٣) لكن هذا رأى فى الحقيقة يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً . خاصة بعد أن كشفنا فى كثير مما سبق أن مفهوم الحاكمية مفهوم محايد للخطاب الدينى الذى ساد تاريخ الإسلام الثقافى ، وإنه من ثم كامن فى بنية هذا الخطاب ، يتجلى حيناً ويتخفى حيناً آخر . إن عقيدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر السلوكية عند بعض الشباب الذى حمل أفكار قطب ، وتشربها داخل السجون ، وخرج بعد ذلك يحولها إلى واقع ولو بالاستشهاد . وإذا جاز لعقيدة الاضطهاد أن تفسر تجلّى المفهوم فى خطاب قطب ، فإنها لا تفسره فى المصدر الذى اعتمد عليه قطب : خطاب المودودى ، ويظل السؤال معلقاً ينتظر الإجابة .

ولعله من المفيد فى محاولة الإجابة على السؤال أن نرصد بعض ملامح التغير فى مطالب خطاب قطب قبل

للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر فى كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها ، والتمرد الكامل على كل وضع فى أرجاء الأرض ، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور ، أو بتعبير مرادف : الألوهية فيه للبشر فى صورة من الصور ، ذلك أن الحكم الذى مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر بجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله " (٦١) .

وإذا كان المنهج الإلهى يرتد فى النهاية إلى فهم البشر للوحي وتأويلهم له - كما سبقت الإشارة مراراً - فإن مفهوم الخطاب الدينى للتحرر الذى جاء به الإسلام للإنسان يتبدد ، كاشفاً عن العطاء الايدولوجى لمفهوم الحاكمية ، بكل ما يحايثه من إلغاء لفعالية العقل وتسليم الإنسان - مقيداً - إلى تحكم سلطوى من نمط خاص . لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل البشرى من سلطة الأوهام والأساطير ، وتأسيساً لحريته فى ممارسة فعاليته فى الفكر والواقع الطبيعى والاجتماعى على السواء ، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة - التوحيد - للواقع الاجتماعى ، ومساهمتها فى إعادة صياغة العلاقات بين قبائله المتصارعة ، وتأسيس علاقات جديدة جوهرها العدل والمساواة . لكن الخطاب الدينى يختزل هذه الحقيقة ، ويؤول منظورها ، ويسند هذا التأويل المختزل إلى العربى المعاصر للوحي : " لا إله إلا الله . كما يدركها العربى العارف بمدلول لغته : لا حاكمية إلا الله ، ولا شريعة إلا من الله ، ولا سلطان لأحد على أحد ، لأن السلطان كله لله " . (٦٢) إن هذا التوحيد بين الألوهية والحاكمية الشاملة المطلقة فى كل شئون الواقع والخيالة ينتهى إلى اختزال الإنسان فى " عبودية " العبودية " ويعتقد الخطاب الدينى أن التأكيد على هذا البعد وحده فى مسألة علاقة الإنسان بالله هى قمة التحرر التى يمنحها الإسلام للإنسان . والحقيقة أن التركيز على هذا البعد ، له مردوده الخطير على مستوى علاقات الأفراد فى المؤسسات الاجتماعية المختلفة من جهة ، وفى علاقتهم بمثلى السلطة - أى سلطة على أى مستوى - من جهة أخرى ، ويعتمد الخطاب الدينى فى تكريس عبوديه الإنسان على سلطة النصوص الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك لأن للنصوص جميعاً - ومنها الدينية - تاريخيتها التى لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهى ، فالوحي - كما سبقت الإشارة - واقعة تاريخية ، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعى ، ولأننا سناقش فى الفقرة التالية - بتفصيل كاف - معضلة النص فى الخطاب الدينى ، فعلياً أن نمضى فى هذه الفقرة فى تحليل ما يرتبط بمفهوم الحاكمية ، ولم

انضمامه لجماعة الإخوان وبعد انضمامه لها . والقارىء لكتابه " معركة الإسلام والرأسمالية " (١٩٥٠) و " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " (١٩٥١) يدرك مدى انشغال الكاتب بقضايا الواقع الملحة ، ومحاولته البحث عن حلول لها فى الإسلام . لكنه أيضاً - القارىء - يستطيع بسهولة أن يجد فى تفسير الكتابين الأصول العامة التى سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك : مثل وضع النظام الإسلامى فى علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية ، ومثل نعى الانقسام الذى وقع فى الغرب بين الكنيسة والعلم ، والهجوم على ممثلى الدعوة إلى التحرر الفكرى والعقلى ، خاصة سلامة موسى وطه حسين . لكن الأهم من ذلك أنه يرفض التراث الفلسفى العقلى فى الثقافة الأسلامية ، على أساس أن للإسلام فلسفته الأصلية الكامنة فى أصوله النظرية والقرآن والحديث ، وفى سيرة رسوله وسنته العملية . أما فلسفة ابن سينا وابن رشد وأمثالهما ممن يطلق عليهم فلاسفة الإسلام فليست سوى ظلال لفلسفة الإغريقية لا علاقة لها حقيقة بفلسفة الإسلام . وحينما يقارن بين علماء الأصول والمذاهب الفقهية من حيث موقف كل منها من إشكالية النص وعلاقته بالمصالح المرسله فجدد يقف مع المالكية لأنهم يجمعون بين المصلحة والنص ، ويرفض اجتهاد الطوفى لتقديم المصالح المرسله على النص ، كما يرفض موقف الشافعية الذين لا يعتدون بها ، لكن هذا الموقف " المعتدل " من علاقة النص والواقع سيتراجع عنه قطب بعد ذلك لحساب مبدأ أثير - سنناقشه فيما بعد - لدى الخطاب الدينى المعاصر بشكل عام هو مبدأ لا اجتهاد مع النص " (٦٤)

إذا كانت تلك هى الثابت فى خطاب قطب ، فإن متغيراته تتحدد فى الإلحاح على القضايا الساخنة فى الواقع والتى كانت شاغل كثير من القوى السياسية والاجتماعية ، بل كانت شاغل الخطاب المصرى والعربى على مستوى الفكر والأدب ، ناهيك بالخطاب السياسى . كانت تلك هى قضايا : الاستعمار والإقطاع والظلم الاجتماعى والسياسى ، وكان ثمة وعى بالترايط بين هذه القضايا . يقول قطب : " يدرك الاستعمار أن قيام حكم إسلامى سيبرد الدولة إلى عدالة فى الحكم وعدالة فى المال ، فيقلم أظافر ديكتاتورية الحكم واستبداد المال . والاستعمار يهيم دائماً أن لا تحكم الشعوب نفسها ، لأنه يعز عليه حينئذ إخضاعها ، فلا بد من طبقة ديكتاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية ، وتملك ثروة قومية ، هذه الطبقة هى التى يستطيع الاستعمار أن يتعامل معها " . (٦٥) وتتحقق عدالة توزيع الثروة فى الإسلام - فيما يرى قطب - فى مجموعة من الإجراءات التى لا تتعارض مع الحلم الشيوعى أو الاشتراكى ، بل إن هذه

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال فى الإسلام ، أما الشق الثانى الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية ، أى بالديموقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات " فالحكم فى الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين ، والبيعة الاختيارية هى الطريق الوحيد لتلقى الحكم ، والواقع التاريخى قام على هذا المبدأ . " وتتحقق البيعة بالانتخاب الحر ، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفى الاستغلال الاقتصادى ، وما يترتب عليه من قهر اجتماعى أولاً . كل ما ياحتمه الإسلام هو إزالة القيود التى تجعل الانتخاب غير ممثل للحقيقة الرأى فى الأمة ، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صاحب السلطان كماً هو واقع الآن " . (٦٦) كيف حدث التحول فى " أولويات " الخطاب الدينى عند قطب ، وكيف عبر هذا التحول عن عداء واضح لكل إنجازات يوليو - وصل إلى التجهيل والتكفير - وهى الإنجازات التى كانت مطلب ذلك الخطاب ؟ ولكن علينا أن

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال فى الإسلام ، أما الشق الثانى الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية ، أى بالديموقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات " فالحكم فى الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين ، والبيعة الاختيارية هى الطريق الوحيد لتلقى الحكم ، والواقع التاريخى قام على هذا المبدأ . " وتتحقق البيعة بالانتخاب الحر ، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفى الاستغلال الاقتصادى ، وما يترتب عليه من قهر اجتماعى أولاً . كل ما ياحتمه الإسلام هو إزالة القيود التى تجعل الانتخاب غير ممثل للحقيقة الرأى فى الأمة ، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صاحب السلطان كماً هو واقع الآن " . (٦٦) كيف حدث التحول فى " أولويات " الخطاب الدينى عند قطب ، وكيف عبر هذا التحول عن عداء واضح لكل إنجازات يوليو - وصل إلى التجهيل والتكفير - وهى الإنجازات التى كانت مطلب ذلك الخطاب ؟ ولكن علينا أن

للبنور في الهواء - كان رفضاً لتعاون فريق من العلماء مع نظام يوليو . وبالإضافة إلى ذلك فإنه يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التي صاغها النظام في مرحلة الستينيات وهي شعارات : الحرية والاشتراكية والوحدة . وباستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتحطيم هذه الشعارات ، نافياً عنها كل مشروعية ، مادامت لا تتأسس - في رأيه - على العقيدة / الحاكمة . إن الاشتراكية - أو العدالة الاجتماعية - والوحدة - التي تقوم على أساس القومية العربية ، إن هي إلا طواغيت أرضية وأصنام جاء الإسلام ليحطمها . إن محمداً " كان في استطاعته أن يثيرها قومية عربية تستهدف جميع قبائل العربية التي أكلتها الثارات ومزقتها النزاعات ، وتوجيهها وجهة قومية لاستخلاص أرضها المفتصة من الامبراطوريات المستعمرة ، الرومان في الشمال والفرس في الجنوب " . (٧٣) وربما قبل أنه كان في استطاعته - محمد صلى الله عليه وسلم - أن يرفعها راية اجتماعية ، وأن يثيرها حرباً على طبقة الأشراف ، وأن يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأوضاع ، ورد أموال الأغنياء على الفقراء " . (٧٤) ولأنه لم يفعل ذلك ، بل أطلقها دعوة للعقيدة ، فليس من حق أحد أن يفعل غير ذلك ، لأن العالم يعيش في جاهلية كتلك التي جاء الإسلام ليواجهها ، بل أسوأ . هذا خطاب موجه لنظام يوليو في الستينيات ولعبد الناصر تحديداً ، وهو النظام الذي استدعيت مقولة " الحاكمة " لمحاربتها .

ولا نحتاج في خطاب قطب للبحث عن مصدر مفهومه للحاكمية ، فأبو الأعلى المودودي حاضر فيه بشكل لا يحتاج لإثبات . ومن المصدرين معاً يتلقى خطاب الجماعات الإسلامية ، لا من الخوارج ولا من غيرهم ، كما يوحى بذلك أحياناً ممثلو الخطاب الرسمي " المعتدل " . (٧٥) ومن الطريف أن يسكت الأزهر ورجاله ويلزمسوا الصمت إزاء " معالم " قطب حين صدر ، ثم تتوالى الردود - بعد سجن المؤلف ومصادرة الكتاب - وتجمعها الدولة في كتاب بعنوان " إخوان الشياطين " ، وتتركز الردود كلها في تحميل الخوارج فكر " المعالم " ، وقد سبق أن بينا أن الأمويين هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف ، وخذعوا جماهير المؤمنين الطيبين الذين أنهكهم القتال ، ومن يجرؤ على رفض الاحتكام إلى كتاب الله إلا أن يكون مذنوباً في دينه وعقيدته ، وأفاق الجميع والخوارج خاصة على حقيقة أن تحكيم القرآن يؤدي بالضرورة إلى تحكيم الرجال . فالقرآن كما شرح لهم الإمام علي " إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، إنما يتكلم به الرجال " . (٧٦) لذلك فإن مبدأ " لا حكم إلا لله " الذي رفضه الخوارج ، وسببه أطلق عليهم اسم " المحكمة " ، كان

نكون على بصيرة من أن التحسول كان تحولاً فسي " الأولويات " لا في المنطلقات ، أصبحت الأولوية لقضية العقيدة - ولم تكن بالقطع غائبة - على قضية العدل . (٧٠) وأصبح الخطاب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أي اجتهادات تقدم من قبيل التضييل عن الهدف الأسمى وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة ، وأصبح من واجب أصحاب الدعوة الإسلامية أن يرفضوا " السخرية الهازلة في ما يسمى تطوير الفقه الإسلامي في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها . من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد ، التلهية باستنبات البنور في الهواء " . (٧١) وهذه الدعوة في حقيقتها موجهة ضد فريق من علماء الدين - بعضهم كان من الإخوان - تعاونوا مع رجال يوليو ، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمد على مبدأ " الحاكمة " ، فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسيادته بوصفه لب العقيدة وجوهرها . وكما اختفت قضية العدل الاجتماعي ، أو تأجل الفصل فيها إلا بعد الإقرار بالحاكمية ، وكان من الطبيعي أن يختفي العدل السياسي نهائياً ، فمفهوم الحاكمية ذاته - كما سبق أن شرحنا - ينفي التعددية الفكرية والسياسية ، ويعادى الديمقراطية : " إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت " . (٧٢)

إن طرح مفهوم الحاكمية بهذه الصورة يعكس ظروفاً شبيهة بتلك التي طرح فيها المفهوم أول مرة مع الفارق طبعاً بين الطرفين في الزمان والمكان وتعدد الواقع ، ولكنه الصراع على سلطة الحكم ، ولجوء أحد طرفي الصراع إلى نقله من إطار الصراع الأرضي إلى صراع ديني ، ويسمح له بتزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة . ومن الخطأ البين تصور أن الصراع الذي وقع بين الإخوان وبين الثورة كان صراعاً حول الدين أو العقيدة ، بل كان صراعاً حول السلطة السياسية ، أو حول الحاكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم في إدارة شئونه . ولم يكن موقف نظام يوليو من الإخوان موقفاً شاذاً يختلف عن موقفه من القوى الوطنية الأخرى التي اختلف معها وقهرها بعنف . إن تحول أولويات الخطاب عند قطب ناتج عن تحقيق نظام يوليو لكل مطالب الخطاب في مرحلة التقائه بالخطاب العام المسيطر لمجمل فصائل الحركة الوطنية ، فكان من الطبيعي أن تفسح المجال لأسس هذا الخطاب ومنطلقاته الأساسية - والتي كانت في العمق - لتظهر على السطح . ومن اللافت للنظر أن البعد الأيديولوجي لخطاب قطب يكشف عن نفسه في جلاء لا يحتمل اللبس لدى القراءة التي تتجاوز القشرة السطحية دون أن تتعمق في الأغوار البعيدة . وقد مر بنا أن رفضه لتطوير الفقه الإسلامي - وهو ما اعتبره بمثابة استنبات

متابعة قطب له فى تجهيل مجتمعه لا تفسير لها إلا فى مفهوم الحاكمية ذاته . وعلينا ألا ننسى أن المودودى - ويتابعه قطب - يحكم على كل المجتمعات والأنظمة التى لا تقر بالحاكمية بأنها مجتمعات وأنظمة جاهلية .

بقى لنا فى هذه الفقرة تحليل النتائج الخطيرة - الاجتماعية السياسية بشكل خاص - التى تترتب على طرح مفهوم الحاكمية ، بالإضافة إلى ما يؤدى إليه من إهدار لدور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمى والثقافى . إن هذا المفهوم ينتهى إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً ، بل إنه ينقلب على دعائه أنفسهم إذا أتبع له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من أنظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى . وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع فى هذا العالم ، فإن الخطاب الدينى يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأييد هذا المظهر ، وتأبيد كل ما يتستر وراءه من أوضاع ، وذلك رغم التناقضات التى تطفو على السطح بين الحين والآخر ، وهى تناقضات ترد فى تقديرنا إلى تجاوز فى السلوك السياسى أكثر من ارتدادها إلى خلاف فى المنظور الايديولوجى . كان الخلاف بين الإخوان ونظام يوليو فى الستينيات - كما رأينا - خلافاً حول الحكم ، ولم يكن الإخوان - خلافاً لكثير من القوى السياسية التى اختلفت مع النظام - يقبلون بأقل من سيطرتهم الكاملة - باسم الإسلام وتحقيقاً لحاكمية الله - على شئون المجتمع . كان الأفراد بالحكم ، إذن ، هو جوهر الخلاف ، وهذا ما يفسر طبيعة الصدام ومداه ، هذا بالإضافة إلى أن رجال الحكم فى الستينيات كانوا يدركون خطورة السماح بإثارة الحساسيات الدينية فى مجتمع يتضمن أقلية مسيحية لا يستهان بها .

ومع ما أحدثه انقلاب السبعينيات من تغييرات فى توجهات النظام السياسى والاجتماعى ، حاول أن يضيف على هذه التوجهات طابعاً دينياً يوحى بالحادية سلفه فى الستينيات من جهة ، ويستغل عواطف الجماهير لتبرير توجهاته المعارضة لمصالحها من جهة أخرى لذلك لم يكن غريباً أن ترفع شعارات مثل " دولة العلم والإيمان " و " الرئيس المزمع " ، وأن يسيطر على الخطاب السياسى الاستشهاد بالنصوص الدينية ، وأن يشار إلى السلطة باسم " الولاية " استدعاءً لآليات اختيار الحاكم فى العصور القديمة ، عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك . وأصبح يشار إلى الجماهير باسم " شعبى " وإلى الجنود والطلاب بـ " أبنائى وبناتى " وحين تظهر بعض آبار البترول فى قطعة من أرض الوطن تكون نعمة من الله على الحاكم

رداً على حكم رجال بأعيانهم فى قضية محددة . هى قضية الخلاف السياسى بين الطرفين المتصارعين . وذلك ينفى عن الخوارج التشويه المتعمد الذى يمارس ضد فكرهم منذ أحقاب بعيدة فى كتب الفرق والمقالات ، وإن كان لا ينفى عنه مثالته التى دفعت سلوكهم إلى التطرف فى أحيان كثيرة . لقد كانوا على وعى بأن للنصوص مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى لا تتعلق بها هذه الفعالية ، فقد سألهم ابن عباس " ما تقمتم من الحكمين ، وقد قال الله عز وجل : (إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما) فكيف بأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال الخوارج : قلنا : أما ما جعل حكمه إلى الناس ، وأمر بالنظر فيه والإصلاح له فهو إليهم كما أمر به ، وما حكم فأمضاه فليس للعباد أن ينظروا فيه ، حكم فى الزانى مائة جلده ، وفى السارق بقطع يده ، فليس للعباد أن ينظروا فى هذا . قال ابن عباس : فإن الله يقول : (يحكم به ذو عدل منكم) فقالوا : أو تجعل الحكم فى السيد ، والحديث يكون بين المرأة وزوجها كالحكم فى دماء المسلمين ، قالت الخوارج : قلنا له : فهذه الآية بيننا وبينك ، أعدك عندك ابن العاص وهو بالأمس يقاتلنا ويسفك دماءنا ، فإن كان عدلاً فلسنا بعدول ونحن أهل حربه . وقد حكمت فى أمر الله الرجال ، وقد أمضى الله عز وجل حكمه فى معاوية وحزبه أن يقتلوا أو يرجعوا ، وقبل ذلك ما دعوناهم إلى كتاب الله عز وجل فأبوه ، ثم كتبتم بينكم وبينه كتاباً ، وجعلتم بينكم وبينه المودة والاستفاضة ، وقد قطع الله عز وجل الاستفاضة والمودة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية " . (٧٧)

ولم يكن استدعاء مفهوم الحاكمية - بالمعنى الأموى لا الخارجى - فى خطاب المودودى إلا فى سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس فى شبه القارة الهندية عشية الاستقلال . وقد أسهم المستعمر البريطانى دون شك فى تعميق الصراع حتى أصبح " انفصال " المسلمين هو الحل الأمثل ، وهو حل روجت له الدوائر الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر (٧٨) وقد انقسم المسلمون فيما بينهم فانحازت الأقلية إلى الحل الديمقراطى ، بينما أصرت الأغلبية على " الانفصال " وكان من أهم مبررات الانفصال فى الخطاب الدينى الدعوة إلى اعتبار الدين - لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة - أساس أى تجمع بشرى . ومادام الإسلام يمثل طريقة فى الحياة تغطى جميع المجالات ، فمن الضرورى أن يكون لمسلمى شبه القارة الهندية وطنهم المستقل حيث يمكن لهم أن ينظموا حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام . وإذا كان للمودودى بعض العذر فى الحكم على مجتمعه بالجاهلية تأسيساً على طبيعة العقائد الهندوسية فإن

شخصياً ، وهكذا أصبح الوطن بأرضه وناسه وقرائه ملكاً للحاكم ، وأصبح كل خلاف فى رأى معه خيانة للوطن ، وكل نقاش لسياسته هجوماً على الوطن . ولم يقف الأمر عند هذا الحد من ابتلاع الوطن فى شخص الحاكم ، بل تخطى ذلك إلى مقارنة تخوم تأليه الحاكم لذاته ، فهو يعلن فى سياق المجال السياسى : " ما يبدل القول لدى " . إنها الحاكمة واضحة جليلة لا لبس فيها ولا غموض ، ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون كل خصوم النظام ، بل الحاكم شخصياً فحسب ، كفاراً ملاحدة ، ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللحي .

لكن التعارض بين نظام السبعينيات وبين الخطاب الدينى ومثليه لم يتكشف إلا فى النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتأييد الذى شملهم به النظام فى بدايته كان دعماً مشروطاً بتأييده ومحاربة خصومه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن . وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومى للجماعات الإسلامية بممارسة نشاطها ، بل وتمويلها مادياً وتدريباً ، فى الجامعات وخارجها كان مقصوداً به تحجيم نشاط القوى السياسية الأخرى ، الناصريين والشيوعيين تحديداً ، التى كانت تمثل خطراً على توجهات النظام . وحين وصل الصدام إلى منطقة اللا عودة وقع الانفجار الكبير فى السادس من أكتوبر ، ولكنه صدام يظل - رغم دويه الهائل - صداماً مع شخص الحاكم لا مع نظام الحكم . (٧٩) لقد قدم الخطاب الدينى - الذى قمت صياغته فى الستينيات - غطاء ايدىولوجياً جاهزاً لتحولات السبعينيات وما زال يفعل ذلك ، رغم مظاهر التوتر والصدمات الأمنية . إن نظامنا السياسى الراهن يقوم على أساس احتكار سلطة الحكم ، وهذا تأويله للحاكمية وفهمه لها ، وهو تأويل يختلف عن تأويل الخطاب الدينى ، ومن هنا الخلاف يقع الصدام . إن الاتفاق بين الخطابين السياسى والدينى اتفاق جوهري ، وأما الخلاف فهو أمر ثانوى ، فكلاهما يتأسس على مفهوم واحد .

وإذا كان الخطاب السياسى فى مرحلته الثمانينيات قد تغيرت نبرته قليلاً ، خاصة فى السنوات الخمس الأولى ، فإن مضمون الخطاب لم يتغير كثيراً . كان تغير النبرة مرهوناً بحالة فقدان التوازن التى أحدثها الصدام السابق ، وحين استعاد النظام توازنه بدأ الخطاب السياسى يعاوده دأؤه القديم ، وانتهت الانفراجة الديمقراطية إلى حاكمية تمتلك وحدها الحقائق الخافية على القوى السياسية الأخرى كلها ، بما فيها تلك التى تشارك فى المؤسسات التشريعية . إن دعوى احتكار الحقائق ، وما يترتب عليها من دعوى احتكار القرار ، تمثل الأساس النظرى لمفهوم الحاكمية الدينى كما شرحت من قبل . ولا يكتفى الخطاب السياسى بهذه الدعوى

الخطيرة ، بل يقرنها بدعوى لا تقل عنها خطورة من حيث قيام مفهوم الحاكمية عليها ، تلك دعوى الصواب الدائم وعدم اقتراف أى خطأ . وتتبدى هذه الدعوى واضحة فى تحميل الخطاب السياسى كل أوجه القصور والعجز فى سياساته ، بل وكل أزمات الواقع ومشكلاته ، على أكتاف المواطن العادى الذى يصفه بأنه قليل الإنتاج ، كثير الاستهلاك ، كثير التكاثر ، عديم الانتماء . وإذا اجتمع للنظام السياسى العلم التام والقدرة الشاملة والكمال الذى لا يحتمل الخطأ ، فى حين تتسم الجماهير بالجهل بالحقائق والعجز والنقص ، فهل يصح له أن يشرك هذه الجماهير فى إدارة شئون البلاد ؟ وهل للحاكمية فى الخطاب الدينى معنى غير هذا ؟

وهذه الحاكمية المحايثة لكل من الخطابين الدينى والسياسى على السواء تنتقل فى الخطاب السياسى خاصة لتكون أساساً ايدىولوجياً تصوغ عليه القوى الحاكمة والمسيطرة فى الواقع علاقاتها بالقوى الدولية التى تساندها وتحمى ظهرها وتشاركها استغلال شعوبها . والدليل على ذلك ما دأب نظامنا السياسى على الترويج له من أن أمريكا - وحدها - تملك ٩٩ ٪ من أوراق اللعب فى الصراع العربى الإسرائيلى ، ووصلت هذه النسبة فى فترة الثمانينيات إلى الاحتكار الكامل ، وفقدت القوى المحلية ذلك الواحد بالمائة الذى كانت تشارك به فى إدارة الصراع . وليس هذا فى النهاية إلا تعبيراً عن العجز التام والتبعية المطلقة من جانب النظام فى علاقته بقوى الاستغلال العالمى . وهكذا تكون الحاكمية مفهوماً ديكتاتورياً محايداً للخطاب السياسى الرسمى فى علاقته بالقوى السياسية المحلية ، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام والمعارضة من منظور أعلى / أسفل ، أو سيد / عبد ، على حين تتغير هذه العلاقة وتصبح أسفل / أعلى أو عبد / سيد فى علاقته بالنظام العالمى . وفى كلا النمطين من علاقة يقوم مفهوم الحاكمية على ثنائيات : العلم / الجهل و القدرة / العجز . الصراع إذن - أو بالأحرى مظاهر التوتر التى نشهدها - بين النظام السياسى ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعاً ايدىولوجياً حول الأفكار والمفاهيم ، بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمية فى إدارة شئون المجتمع ، حول من ينطق باسم هذه الحاكمية ويتدرع بسلاحتها ، إنه صراع بين قوى سياسية متقاربة فكراً حول السلطة والسيطرة والتحكم .

لكن طرح مفهوم الحاكمية من منظور دينى يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاء ايدىولوجياً لنظام سياسى يزعم الخطاب الدينى أنه يسعى إلى تغييره بنظام إلهى يحقق للإنسان سعادة الدنيا والآخرة . إن التغطية الايدىولوجية تمثل

إن كل الثنائيات التى يتأسس عليها مفهوم الحاكمية تتأسس بدورها على ثنائية الألوهية / العبودية فى الخطاب الدينى ، وهى ثنائيات العلم / الجهل ، والقدرة / العجز ، والحكمة / الهوى ، وكلها تضع الإنسان فى علاقة مقارنة مع الله . ومن شأن هذه المقارنة أن تنتهى إلى نفى الإنسان الذى لا يمكن أن يصمد أمام العلم الشامل والقدرة المطلقة والحكمة الكاملة . وبذلك يتعمق فى شعور المؤمن إحساس غائر بالجهل والعجز ، وهو إحساس يؤدى إلى ضياع ثقته فى قدراته وإمكانياته ، فيركن إلى التواكلية والسلبية . وهكذا يقدم الخطاب الدينى تبريراً للعجز والقهرة والاستغلال بتجاهل الأبعاد الاجتماعية الواقعية للوجود الإنسانى والتركيز على البعد الميتافيزيقى . ويتم ذلك عبر سلسلة من الوثبات تتجاهل الشروط المعقدة والعلاقات المركبة المتشابهة للواقع الاجتماعى والإنسانى ، تختزل الوجود الإنسانى فى عملية " الخلق " الأولى ، الأمر الذى يؤدى إلى تأييد الواقع الآئى الزمانى بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقى عليه . وهكذا يتم قهيد الأرض بإفراغ وعى الإنسان من كل إيجابياته ، حتى يصير ريشة فى مهب الريح ، لتحويل الايديولوجيا إلى واقع ، وتسكين الإنسان فى " جب " السلطة ، أى سلطة . (٨٠)

ب - النص

لا يتوقف الخطاب الدينى ليبذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسى لكل منطلقاته وآلياته ، وقد تعمدنا حتى الآن أن نتحاشى الدخول مع الخطاب الدينى فى أى نقاش أو مجال حول آليات التأويل التى يصوغ من خلالها منطلقاته وآلياته بدءاً من هذا المحور . ولا حاجة بنا فى هذه الفقرة أيضاً إلى مناقشة هذه الآليات طالما أن النقاش هنا حول إشكالية النص ، لا تلك التى يطرحها الخطاب الدينى أحياناً خاصة فى مجال السجال مع الجماعات الإسلامية أو مع غيرهم ، بل تلك الإشكالية التى يعتمد الخطاب تجاهلها . ومن أهم الجوانب التى يتم تجاهلها فى إشكالية النص الدينى - ولعلها من أخطرها على الإطلاق - البعد التاريخى لهذه النصوص . وليس المقصود بالبعد التاريخى هنا تلك التى تتعلق بالتنجيم - ارتباط النصوص بالوقائع والحاجات الماثرة فى المجتمع والواقع - أو النسخ - تغيير الأحكام لتغيير الظروف والملابسات - أو غيرها من علوم القرآن التى لا يستطيع الخطاب الدينى تجاهلها ، وإن كان يتعرض لها على سبيل السجال لتأكيد واقعية الإسلام إلى التدرج فى الإصلاح والتغيير . ولأننا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستفيضة فى دراسة سابقة ، فإن البعد التاريخى الذى نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التى تطرحها النصوص من خلال منطوقها ، وذلك نتيجة طبيعة لتاريخية

وجهاً ، ربما كان غير مقصود ، من خطورة المفهوم ، أما الوجه الأشد خطراً فهو الوجه المعلن المقصود . يزعم الخطاب الدينى أن النظام الذى يقوم على حاكمية البشر - وهى كل الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة - يؤدى إلى استبعاد بعضهم للبعض الآخر باحتكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم ، وهو الحق الذى لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق والمهيمن والمسيطر والعالم القادر الحكيم . إن الإنسان لا يجب أن يخضع بالعبودية والطاعة والامتثال إلا لله ، وما سواه من البشر الذين ينازعونه السلطان والحاكمية طواغيت جاء الإسلام ليحرر البشرية من سطوتهم وسلطانهم . ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله ، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حريته ، لكن الخطاب الدينى يصرّ على اختصار علاقة الإنسان بالله فى بعد واحد فقط هو العبودية ، التى تحصر فاعلية الإنسان فى الطاعة والإذعان ، وتحرم عليه السؤال أو النقاش . ولا شك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى الحقيقة ، وهو المستوى القلبي الشعورى الذى لا مجال فيه للتأويل والاجتهاد ، ولا مجال فيه كذلك لتدخل البشر ، إنها العلاقة الذاتية الشخصية بين الإنسان وربه .

وإذا كنا سنتعرض بمزيد من التفصيل فى تحليل مسألة العبودية فى الفقرة التالية ، فإن الذى يعنيننا فى سياق " الحاكمية " أن الخطاب الدينى يجعلها أساساً ينسحب على مجالات التشريعات التى تحتاج فى استنباطها للاجتهاد والتأويل ، وتحتل الخلاف بحسب اختلاف المصالح وبحسب اختلاف العوائد والعادات كما أدرك الفقهاء . وهذا من شأنه أن يؤدى - فى أحسن الفروض ، مع افتراض كل النوايا الحسنة فى الخطاب الدينى - إلى العبودية لأحكام بعض البشر بالخضوع لاجتهاداتهم ، إنه التقليد الذى نهى عنه الإسلام وحرمه بعض الفقهاء وقرنه بالشرك . وبعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الدينى يستهدف بمفهوم الحاكمية القضاء على تحكم البشر واستعبادهم لبعضهم البعض ، فإن هذا المفهوم ينتهى على المستوى التطبيقى إلى تحكيم بشر من نوع خاص ، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل ، وإنهم هم وحدهم الناقلون عن الله . وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها والنضال ضدها وتغييرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة ، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها ، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء بوصم بالكفر والإلحاد والزندقة بوصفه تجديفاً وهرطقة ضد حكم الله . ويصبح المفهوم بذلك سلاحاً خطيراً يفقد البشر أى قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله ، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله .

اللغة التي صيغت به النصوص (٨١) ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها . الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها . ولا معنى للإلحاح على تاريخية النصوص عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها ، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى ، فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آيتين متكاملتين : الإخفاء والكشف ، تخفى ما ليس جوهرياً بالنسبة لها - وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل - وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل . وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص . يتفق الخطاب الديني مع بعض ما هو مطروح هنا ، وإن كان يعبر عنه بلغته الخاصة التي هي في الحقيقة ترداد وتكرار للغة القدماء ، ولهذا دلالة التي سنحللها بعد ذلك . يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان ، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة ، ولذلك يقصرها على مجال النصوص التشريعية ، دون نصوص العقائد ، أو القصص . وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني .

إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها " تأنسنت " منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد . إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة فسي " المنطوق " متحركة متغيرة في " المفهوم " ، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف . هذا عن النصوص التي دونت وسجلت منذ لحظة ميلادها ، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي - ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبى المنطوق والمفهوم معاً إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق ، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء . ومع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يكتفى الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص ، هي شريحة النصوص التشريعية ، بل يعود فينفي الاجتهادات جملة حين يعلن " لا اجتهاد فيما فيه نص " ، فيجمد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية . وسنرى في سياق هذه الفقرة أن هذه مجرد دعوى ، وأن استدعاء بعض الاجتهادات القديمة وتقديمها

للإجابة على بعض القضايا المثارة في الواقع يمثل في ذاته اجتهاداً يعتمد على " كشف " رأى " إخفاء " آخر ، وقد مرت بعض الشواهد التي تؤكد ما نذهب إليه . والأهم من ذلك أن مبدأ " لا اجتهاد فيما فيه نص " يمثل في ذاته نموذجاً لهذا النمط من الاجتهاد ، وهو نمط يختلف في بعض آلياته عن نمط الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها . إن مناقشة هذا المبدأ تكشف لنا عن الفارق بين مفهوم النص عند القدماء - وهو المفهوم الذي يخفيه الخطاب الديني المعاصر - وبين المفهوم الذي يكشف عنه المعاصرون .

أثير المبدأ حديثاً على صفحات الصحف بمناسبة الاقتراح الذي اقترحه الكاتب أحمد بهاء الدين بالأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي تحجب فيه البنت عن الميراث كما يحجب الذكر في الفقه السني سواء بسواء . (٨٢) وتوالت الردود تبين كلها مخالفة الفقه الشيعي لصحيح النصوص ، والقاعدة التي استند إليها الجميع " لا اجتهاد فيما فيه نص " ، وقد يضيف البعض وصفاً للنصوص المحظور فيها الاجتهاد بأنها النصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالتها ، ويرى بناء على ذلك أن : " رأى أهل السنة لم يبنوه على اجتهاد يمكن أن يتغير ، وإنما بنوه على نصوص قرآنية مقطوعة بدلالاتها " . (٨٣) وإذا كان بعض الفقهاء قد ذهب إلى تقديمهم المصلحة على النص إذا تعارضا ، وذلك تأسيساً على مفهوم " المقاصد الشرعية " فإن شيخ الأزهر يرى الأولوية للنصوص على المصالح ، فلا ينبغي في رأيه " إطلاق القول بأن الاختيار للمجتمع يكون في هذا العصر للمصلحة إذ النظر في المصلحة لا يكون مع وجود النصوص . والمصلحة التي تغياها شرع الله هي التي لا تتنافى مع مقاصد الإسلام ، والمستقر من أحكامه . والقرآن قد قطع في أمر الاجتهاد بالدعوة إلى الاتباع في أمر التشريع والطاعة للنصوص " . (٨٤) ويبدو سيد قطب في خطابه أحياناً مدركاً لجانب من تاريخية النصوص الدينية ، ويبني على ذلك أمرين : الأول أن منهج الإسلام منهج حركي يستجيب للمتغيرات ، ويتحرك معها ، والأمر الثاني - وهو يترتب على الأول - أن الاجتهاد النظري في مجتمع لا يقر بالحكمية ولا ينفذ أحكام الشريعة بمثابة استنبات للبذور في الهواء . يقول وهو بصدد تفنيد آراء من يذهبون إلى مبدأ الجهاد في الإسلام مبدأ دفاعي لا عدواني : " والذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج هذا الدين في الجهاد ولا يراعون هذه السمسمة (= الواقعية الحركية) فيه لا يدركون طبيعة المراحل التي مر بها هذا المنهج ، وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة منها ، الذين يصنعون هذا يخلطون خلطاً شديداً ، ويلبسون هذا المنهج لباساً مضللاً ، ويحملون النصوص ما لا تحتمله من

لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النصوص ، كما نفعل فى اللغة المعاصرة ، بل كانوا فى العادة يستخدمون دوال أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآنى ، وكانوا يستخدمون دوال مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث ، وكانوا يشيرون إليها معاً باسم الوحي أو النقل . وكانوا حين يشيرون إلى " النص " فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي ، أو عبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوى ، إنه - بلغة الإمام الشافعى - ما يكون " مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير " وما لا ينطبق عليه وصف الرضوح الدلالى الذى لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً ، ولذلك لا بد من الاستنباط والاستدلال فى فهم ما ليس بنص فى كتاب الله ، وهكذا يحدد الإمام الشافعى الفرق بين النص والحكم فى القرآن . (٨٩) والعودة إلى معاجم اللغة تفيد فى التعرف على الدلالة المركزية للفظ وإن كانت لا تفيد كثيراً فى إبراز الكيفية التى تطورت بها تلك الدلالة ، ويبدو من أمثلة الاستخدام الواردة فى " اللسان " أن الدلالة المركزية هى الإظهار كما يتبين من النماذج التالية :

- ١ - نصت الظبية جيدها = رفعت . نص الدابة = رفعها
- ٢ - النص والتنصيب = السير الشديد . نص الأمور = شديدها . قال الشاعر :

ولا يستوى عند نص الأمور باذل معروفه والبخيل
٣ - نص الرجل = سأل عند شىء حتى يستقصى ما عنده . بلغ النساء نص الحقائق = سن البلوغ . هذه الدلالات الثلاث ، الرفيع والشدة والبسوغ متضمنة فى دلالة " الإظهار " ، لأن من ينص الناقة أو الدابة يرفع عنقها فيظهره ، وكذلك استقصاء ما عند الإنسان بالسؤال إنما هو إظهار له من كمنه فى نفس صاحبه . ولا بد أن يكون معنى الشدة - المعنى الثانى - نوعاً من التطور الدلالى عن المعنى الأول - الرفع - لأن الراكب إذ ينص دابته - يرفع عنقها - فإنما يفعل ذلك لكى يحشها على السير فيستخرج منها أقصى سرعتها ، فإذا ارتفع عنق الناقة - انتص - سارت سيراً شديداً ، كما يقول أبو عبيدة . وتحديدنا للدلالة المركزية بالإظهار يؤكد أنها الدلالة الحسية الباقية فى لغتنا المعاصرة ، كما فى استخدامنا لكلمة " المنصة " بمعنى المكان المرتفع الظاهر ، وهو المعنى نفسه فى الاستعمال القديم ، فالمنصة " ما تظهر عليه العروس لترى " . ولعله من هذه الدلالة المركزية الحسية حدث التطور الدلالى فأصبح النص يغنى الإسناد فى علم الحديث : " قال عمرو بن دينار : ما رأيت رجلاً أنص الحديث من الزهرى " ، يقول ابن الأثير : " النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر ، والنص التوقيف ،

المبادئ والقواعد النهائية . ذلك أنهم يعتبرون كل نص كما لو كان نصاً نهائياً ، ويمثل القواعد النهائية لهسذا الدين " (٨٥) لكن هذا الإدراك لتاريخية النصوص ، ومن ثم لانتفاء صفة " النهائية " عن القواعد التى تقررها ، لا يتجاوز إطار " مناسبات النزول " و " النسخ " وإن كان يعبر عن نفسه بلغة مغايرة للغة علماء الدين ، لغة توهم بطرح الجديد ، ولا جديد فى الحقيقة . إن الاجتهاد عند قطب لا يلتزم بالمجالات التى سكنت عنها النصوص فقط ، بل يجب أن يتبع آليات الاجتهاد التقليدية لا يخرج عنها : " فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ، ولا اجتهاد مع النص . إن لم يكن هناك نص فهنا يجىء دور الاجتهاد ، وفق أصوله المقررة فى المنهج ذاته ، لا وفق الأهواء والرغبات .. والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررّة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة " . (٨٦) وحين يثير الكاتب سؤال : " أليست مصلحة البشر هى التى تصوغ واقعهم ؟ " لا يتردد فى الإجابة - مستشهداً بالنصوص على علم الله وجهل البشرية : " إن مصلحة البشر متضمنة فى شرع الله ، كما أنزله الله ، وكما بلغه رسول الله " . (٨٧)

وهكذا يرى الخطاب الدينى أن النصوص الدينية بيئة بذاتها ، ناطقة عن نفسها ، هذا رغم أنه على المستوى النظرى - خاصة حين يحاور الشباب - يبدو مدركاً للفواصل الزمنى واللغوى بين عصر النص وبين العصور التالية ، وما يثيره بذلك - وحده - من إشكاليات فى الفهم والتأويل ، تؤدى إلى خلافات لا مجال لتجنبها . (٨٨) والفواصل الزمنى على أهميته وأهمية الإشكاليات التى يثيرها ليس هو المشكل الوحيد ، فاللغة فى النصوص - ولو كانت معاصرة للقارىء - ليست بيئة بذاتها ، إذ يتدخل أفق القارىء الفكرى والثقافى فى فهم لغة النص ، ومن ثم فى إنتاج دلالاته . ولعله من قبيل التكرار الهام أن نستدعى قول الإمام على : " القرآن حمال أوجه " وأن نستدعى قوله الذى سبق الاستشهاد به : " القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، وإنما ينطق به الرجال " ولكن الخطاب الدينى " يخفى " من التراث هذا الجانب الهام والخطير فى فهم طبيعة النص ، وهو الفهم الذى سمح بالتعددية ، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوى الذى ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص فى قوالب جامدة . هذا الفهم الأخير أو بالأحرى تجميد الفهم ، هو منطلق الخطاب الدينى المعاصر ، وهو الجانب الذى " يكشف " عنه من التراث ، وهذا الموقف التأويلى الذى أشرنا إليه من قبل . إن مفهوم التراث للنص مخالف لمفهوم خطابنا الدينى ، وحين يقول العلماء : " لا اجتهاد فيما فيه نص " فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه الخطاب الدينى .

والنص التعيين على شيء ما "

الإسناد والتوقيف والتعيين دلالات يجمعها ويضعها " التحديد " على مستوى الدلالة المعنوية كما أن " الإظهار " هو مركز المعنى على مستوى الدلالة الحسية ، وتداخلت الدلالتان ، أو بالأحرى تداخل المستويان ، في صياغة مفهوم للنص في التراث . ولكن التعبد الذي شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره في تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل ، وما ليس بنص يتحتم تأويله ، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول " المحكم والمتشابه " ، حيث اعتبر كل فريق أن ما يسند موقفه الفكري محكماً (نصاً) وما يسند موقف الخصم متشابهاً (ليس بنص) ، وقد سبق أن ناقشنا هذا الخلاف في دراسة سابقة . (٩٠) ذلك يكفي هنا الاستشهاد بمثال واحد من تفسير الزمخشري وتعليق ابن المنير السني عليه ، لاستخدامهما معاً لمفهوم " النص " لا " التحكم والمتشابه " في خلاقهما . يقول الزمخشري : " وقد نص (الله) على تنزيه ذاته . بقوله : وما أنا بظلام للعبيد . وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . إن الله لا يأمر بالفحشاء . ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل " . (٩١) وهذه الآيات مما يعتبره المعتزلة من المحكم (النص) الدال على العدل الإلهي ، ويوردها الزمخشري وهو بصدد تأويل الآية السابعة من سورة البقرة " ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم " ، وهي من الآيات المتشابهات عند المعتزلة ، بسبب ما يوهمه ظاهرها من أن الله هو الذي يسبب الكفر ثم يعاقب عليه . يعترض ابن المنير على تأويل الآية ، لأنها من منظور أهل السنة نص لا يحتمل التأويل ، ويتهم الزمخشري بأنه " نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة .. فإن الختم فيها (الآية) مسند إلى الله تعالى نصاً " (٩٢)

ولا يقتصر استخدام النص بهذا المعنى على فرق المتكلمين والفقهاء ، بل يكون سائداً في كل دوائر الخطاب الديني في التراث ، فهذا ابن عربي يفرق في استخدام الفعل " كان " بين دلالته على الزمن الماضي وبين دلالته على مجرد الوجود ، ويقارن بينه وبين كلمة " الآن " التي تدل في كل سياق ترد فيه على الزمن ، ويقرر بناء ذلك أن كلمة " الآن " نص في وجود الزمان " ، وليس الفعل " كان " كذلك بسبب احتماليته . (٩٣) وإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا مجال فيها لأي درجة من الاحتمالية ، فإن النصوص عزيزة نادرة ، خاصة في مجال الشريعة " وما ثم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال " (٩٤) وعلى أساس من هذه الندرة الناتجة عن الطبيعة الاحتمالية

للغة فإن الحل الصوفي للتغلب على هذه الإشكالية يكمن في التجربة الصوفية ذاتها ، تجربة الاتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة ، فأهل الله فقط هم القادرون على الاطلاع على " الشريعة المحمدية من حيث لا تعلم العلماء بها ، فإن الفقهاء والمحدثين الذي أخذوا علمهم ميتاً عن ميت إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً . ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة ، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قسوة فهمهم فيه ، ولهذا اختلفوا . وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم . وما لم يصل إليهم ما تعبدوا به ، ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم ، أو من الله بالبينة التي هم عليها من ربهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله " . (٩٥)

وليس الحل الصوفي لإشكالية النصوص وتدرتها هو الهام هنا ، إنما الأساسي والجوهري من منظور هذه الدراسة هو مفهوم النص الذي يتفق عليه الصوفية - وابن عربي بصفة خاصة - مع غيرهم من اتجاهات التراث . ولا يختلف علماء القرآن المتأخرون عن أقرانهم المتقدمين ، وإن كانوا يناقشون الإشكالية من منظور " العام والخاص " في دلالة النصوص . وقد يكون تخصيص الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص ، ولا ينكشف إلا بالتحليل (الاجتهاد) ، وقد يكون تخصيص دلالة النص من نص آخر (نستعمل النص هنا بالمعنى المعاصر) فالاجتهاد في الجمع بينهما ضروري . وهكذا تكون النصوص (بالمعنى التراثي) عزيزة ونادرة : " ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص ، فقلوه : يا أيها الناس اتقوا ربكم ، قد يخص منه غير المكلف . وحرمت عليكم الميتة خص منها حالة الإضرار ، ومنه السمك " ويختلف العلماء في تحديد العام والخاص ، كما اختلف المتكلمون في تحديد المحكم والمتشابه ، وما يورده الزركشي على أنه من العام ، يرى السيوطي أنها نماذج في غير الأحكام الفرعية التي يندر فيها العموم ، ولا يجد السيوطي آية من هذا النوع على عمومها - أي دون تخصيص في دلالتها - إلا قوله تعالى : " حرمت عليكم أمهاتكم " (٩٦) وينتهي علماء القرآن إلى أن ما تضمنه القرآن ينقسم - طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي - إلى أربع درجات : هي بالترتيب التالي :

١ - الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً ، وهو

الرسول . إنه زعم يزدى إلى تأليه النبى ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً ، والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وحدها .

وإذا كان النص القرآنى يشير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه ، فإن تصوص الأحداث النبوية تشير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة ، وذلك لأنها لم تدون إلا متأخرة ، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهى ، الأمر الذى يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبى ، وإذا كانت الأحاديث ذاتها ، أى كما نطق بها النبى بلغته وألفاظه ، نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير فى طبيعته لوحى القرآن فإن الأحاديث التى بين أيدينا تكون فى حقيقتها تفسيراً للتفسير . (٩٩) فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملايسات كثيرة أدت إلى الزيادة فى جسد الحديث بالوضع والانتحال ، واختلاف علماء الحديث بينهم فى المعايير التى يصححون الأحاديث على أساسها ، أدركنا تعقد حركة هذه النصوص فى الواقع الإنسانى الاجتماعى . والخطاب الدينى المعاصر يبدو من أجل ذلك أقل تشدداً ويسمح ببعض الاجتهاد والخلاف حول دلالة هذا النوع من النصوص ، خاصة إذا كان خلافاً فى الفسروع : " ذلك أن أسباب الخلاف قائمة فى طبيعة البشر وطبيعة الحياة ، وطبيعة اللغة ، وطبيعة التكليف ، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكلية ، فإنما يكلف الناس والحياة واللغة والشرائع ضد طبيعتها " (١٠٠) وفى مجال النقاش والسجال مع الشباب تثار بعض إشكاليات النص الذى يلهم على ظاهره دون اجتهاد أو تأويل ، إذ يشترط فى مثل هذا النص : " أن يكون صحيحاً مسلماً به عند الجميع ، ولا بد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد ، ولا بد أن يسلم من معارض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو قواعد الكلية ، قد يكون النص صحيحاً عند إمام ، ضعيفاً عند غيره ، وقد يصح عنده ولكن لا يسلم بدلالته على المراد ، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره خاصاً ، وقد يكون عند إمام مطلقاً ، وعند آخر مقيداً ، وقد يراه هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة ، ويراه ذلك دليلاً على الاستحباب أو الكراهية ، وقد يعتبره بعضهم محكماً ويراه غيره منسوخاً ، إلى غير ذلك من الاعتبارات " . (١٠١)

ولكن هذه الرؤية لمعضلة النص فى الأحاديث تظل تظل من منظور القدماء وتشير نفس أو بعض إشكالياتهم ، دون أن تتجاوز إطار هذه الرؤية . ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إن منظور القدماء كان أكثر اتساعاً من جهة أنهم لم يوقفوا عملية فرز جسد الحديث ، بالحذف والإضافة ، طبقاً

النص .

٢ - الذى يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح (الأقوى) والآخر معنى مرجوح (محتمل) ، وهذا هو الظاهر .

٣ - النص يحتمل معنيين كلاهما يساوى الآخر فى درجة الاحتمال ، وهو المجل .

٤ - الذى يحتمل معنيين غير متساويين فى درجة الاحتمال ، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو المعنى القريب (الظاهر) كما فى المستوى الثانى ، بل الراجح هو المعنى البعيد ، وهذا النوع هو المؤول . (٩٧)

إذا كان هذا هو مفهوم النص فى التراث ، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا ، فإن الخطاب الدينى حين يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ " لا اجتهاد فيما فيه نص " يقوم فى الحقيقة بعملية خداع ايديولوجى مأكرة ، لأنه لا يعنى بالنص ما يعنيه التراث ، وهو الواضح الجلى النادر . فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خضع للخلاف والاجتهاد فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، أدركنا حجم الخدعة ومداها . إن الخطاب الدينى المعاصر لا يكتفى بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة " النص " ، بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفى الاجتهاد ، مقسماً المجال لنفى التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات . إن القرآن - محور حديثنا حتى الآن - نص دينى ثابت من حيث منطوقه ، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنسانى ويصبح " مفهوماً " يفقد صفة الثبات ، إنه يتحرك وتتعدد دلالته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس ، أما الإنسانى فهو نسبى متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه ، لكنه يصبح " مفهوماً " بالنسبى والمتغير ، أى من جهة الإنسان وتتحول إلى نص إنسانى " يتأنس " . ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص العام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئاً إلا ما يذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسانى المتغير والنسبى (٩٨) النص منذ لحظة نزوله الأولى - أى مع قراءة النبى له لحظة الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً) ، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل . إن فهم النبى للنص يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشرى ، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينى بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية . إن مثل هذا الزعم يزدى إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبى ، وبين الثابت والمتغير ، حين يطابق بين القصد الإلهى والفهم الإنسانى لهذا القصد ولو كان فهم

يكون الراوى حافظاً - أى لا ينسى - أميناً لا يكذب ولا يدلس ، ثقة فى دينه وخلقه .

لمعايير اجتهادية إنسانية / اجتماعية بالضرورة . إن وقف هذه العملية الهامة وتثبيت نص الحديث فى كتب الصحاح الخمسة - أو الستة - وعلى رأسها البخارى ومسلم ، هو فى حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها ، وهو يصب فى نفس ايدولوجية وقف الاجتهاد فى النص القرآنى . إن معايير السلف فى نقد الأحاديث وفى التمييز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة ، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية ، كما يتوهم البعض . الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناء على معايير اجتهادية إنسانية ، أى طبقاً لفكر إنسانى متطور بطبيعته ، ومرتبطة بظروف الزمان والمكان والواقع الذى ينشئه . هذا من حيث هو نص خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتأويل ، فهو نص تكون ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنسانى منذ اللحظات الأولى للنطق به ، والمسافة التى تفصله عن الحاضر مسافة شاسعة يكاد معها أن يكون نصاً إنسانياً .

ولكى تتضح هذه القضية بشكل أعمق يتعين علينا أن نتعرض بشكل عام للآليات العامة للفرز والتصحيح التى طبقت على جسد الحديث ، وهو ما يطلق عليه مصطلح " الرواية " تمييزاً له عن مصطلح " الدراية " الذى يركز على الأحكام والتعريفات . وجدير بالذكر أن الأحكام والتعريفات فرع على شروط الرواية ومعرفة أحوال الرواة ، أى أن الرواية بالمعنى الاصطلاحي - لا بمعنى عملية النقل ذاتها - هى أساس الدراية التى تتعلق بالحكم على المتن ، وتهتم الرواية بدراسة جانب السند من زاويتين : الزاوية الأولى زاوية الاتصال والانقطاع بين الرواة الذين نقلوا متن الحديث من عصر النبوة إلى آخر الرواة فى سلسلة الإسناد ، وهذا عمل توثيقى فى المقام الأول لأنه يهتم بالتأكد مما إذا كان كل راو من الرواة قد عاصر الراوى الذى ينقل عنه الحديث ، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاء مباشراً وفى سن النضوج التى تسمح له بالأخذ والرواية ، وأن يكون الأخذ مشافهة لا نقلاً عن صحيفة أو ما شابهها إلى آخر تلك الشروط التوثيقية . ونفس الشروط لا بد من توافرها فى الرواى التالى ، وعدم توافرها فى أحد الرواة يعنى ضعفاً فى سلسلة الإسناد يؤدى إلى تضعيف الحديث ، فإذا كان ثمة فاصل زمنى طويل بين راوين كان معنى ذلك أن راوياً قد سقط من الإسناد ويكون إسناداً منقطعاً يترتب عليه أحياناً رفض الحديث ما لم يوثق نفسه برواية أخرى متصلة . أما الزاوية الثانية من دراسة السند فتتجهم بالتحقق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راو من الرواة على حدة ، وهو ما يعرف بالجرى والتعديل ، وهى مؤهلات كثيرة أهمها أن

ولم يكن علماء الحديث ، بحكم غلبة الطابع النقلى التوثيقى على علمهم ، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة فى أكثر العصور ، يتمتعون باتساع الأفق العقلى القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن ، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ فى تصور الحقيقة ، وفى التعصب ضد أى اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل . لذلك ليس غريباً فى كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات ، وهو توصيف لكل الفرق ، عدا تلك التى تعاطف معها المحدث . ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوى الواحد ، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب ، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه فى دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان . وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية ، أو الإعجاب والاحتقار ، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الايدولوجية . لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة ، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة ، وهو شديد الدلالة فى ذاته ، وإنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى . ثم استأثرت إحدى الفرق باسم " أهل السنة والجماعة " واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال ، وأصبحت هى الحكم والفيصل فى قبول المرويات أو رفضها ، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحمايتها سلطة مرجعية فى كل ما يتعلق بشئون الدين والعقيدة .

إذا انتقلنا من فحص السند إلى فحص المتن - علم الدراية - دخلنا دخولاً مباشراً فى قلب آليات الاجتهاد ، فالمتن إنما يكون صحيحاً إذا لم يتضمن فى دلالة أدنى تعارض مع المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها الكلية كما تستخرج من القرآن . هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص فى حالة فحص وفرز وبين نص آخر موثوق فى صحة منطوقه ثقة مطلقة ، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى المنطوق ، بل على مستوى الدلالات والمعانى . وهكذا تتداخل إشكاليات نصوص الحديث بالإشكاليات التى حللناها عن النص القرآنى ، وترتد الفعالية كلها للعقل الإنسانى الموهون بأفاق الزمان والمكان . إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ الاجتهاد فيما فيه نص ، فالاجتهاد - كما رأينا - هو الوجه الآخر للنص ، الوجه الذى بدونه يتوقف عن أن

الخط المكتوب به ، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أم بغيرها ، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلىء بها الخطاب الدينى الإعلامى بشكل خاص . ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعانى والدلالات وإضفاء طابع نهائى عليها تأسيساً على مصدرها الغيبى ، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلى المفترض على الواقع الاجتماعى الإنسانى ، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما . وهكذا يحكم علينا الخطاب الدينى أن تدور حول أنفسنا فى دائرة مفرغة ، ويقضى من ثم بكيفية حادة على إمكانيات استقطار الدلالات الممكنة والملائمة لوضعنا التاريخى والاجتماعى .

يتجلى هذا الدوران فى الدائرة المغلقة فى طبيعة مفهوم الحاكمية ذاته ، فهو مفهوم يعتمد الخطاب الدينى فى طرحه على سلطة النص ، حيث يتم الاستشهاد من آيات القرآن والأحاديث النبوية ، خاصة ما أصبح يعرف آيات الحاكمية الثلاث فى سورة المائدة ، للتدليل على أن الاحتكام للنصوص هو جوهر الإسلام ، وأن التساهل فى ذلك أو إنكاره يتضمن تهديداً خطيراً لا للعقيدة فحسب بل للحياة الإنسانية بمخالفة النظام الذى وضعه الله لها بعلمه وقدرته وحكمته . (١٠٣) وبعبارة أخرى يتم تأسيس الحاكمية على النص لإثبات سلطته ، ويمكن عكس الصياغة وتظل القضية صادقة من منظور الخطاب الدينى فيقال أن الحاكمية معناها تأسيس سلطة النص اعتماداً على سلطة النص ، وهذا هو الدوران فى الدائرة المغلقة . ولناقشة هذا المفهوم ، أو غيره من المفاهيم التى يطرحها علينا الخطاب الدينى ، خروجاً من تلك الدائرة المغلقة لا بد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها . والأصل والبدء هو سلطة العقل ، السلطة التى يتأسس عليها الروحى ذاته ، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة . هذه السلطة قابلة للخطأ ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها ، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم ، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص . ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة ، إنها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعى والطبيعى) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل ، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتتضح فى جدل لا نهائى مثير خلاق . ولأن الخطاب الدينى يدرك أن الاحتكام إلى هذه السلطة يفقده كل أسلحته ويكشف قناعه الايديولوجى فإنه يعجز عن الحوار على أرض العقل ، ويلجأ فى وجه محاولات تأسيسه فى ثقافتنا - وهى محاولات تنتشر بحكم عوامل كثيرة - إلى

يكون نصاً لغوياً دالاً ويتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك ، وهو أمر وقع بالفعل فى ثقافتنا . الاجتهاد - على عكس ما يعلن الخطاب الدينى - هو الطريق الوحيد للإقصاد عن دلالة النص الأولى الرئيسى - القرآن - وهو الطريق الوحيد الذى يؤدى إلى اكساب النصوص الفرعية - الأحاديث - مشروعية الوجود ذاتها ، الاجتهاد إذن لا يكون إلا فى النصوص ، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى الإبداع لا مجرد الاجتهاد ، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترداد أقوال القدماء .

إن تركيز الخطاب الدينى على حاكمية النصوص فى مجالات الواقع والفكر كافة ، مع ما يعلنه من قصر الاجتهاد على الفروع دون الأصول ، ومع تحديد مجال الاجتهاد فى النصوص الفرعية - الأحاديث - دون النص الأساسى - القرآن - يؤدى إلى تحديد كل من النص والواقع معاً . فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما يطرحه الخطاب الدينى أحياناً من اجتهادات لا يخرج عن مجال الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم واختيار بعضها ، أدركنا أن هذا الخطاب فى الواقع يريد أن يرتد بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقق تقدمه كما يزعم . والماضى الذى يريدنا أن نرتد إليه ليس الماضى الذى كان مزدهراً بالحياة الفكرية والعقلية ، التى تؤمن بالتعدد وتحتل الخلاف ، بل الماضى الذى ارتضى التقليد بدلاً عن الاجتهاد ، واكتفى بالتكرار بدلاً عن الإبداع . ولا يظهر الماضى الجميل حين يظهر فى هذا الخطاب إلا فى معرض التفاخر والزهو على العقل الأوروبى وحضارته المادية التى أقامها على ما استفادته من العقل الإسلامى ، كما مر بنا فى سياق تحليلاتنا . وأخيراً ينتهى الخطاب الدينى إلى الانغلاق فى دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها ، ويصدق قول القائل : " احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص " (١٠٢) وذلك حين يقضى على أهم وأخطر ما أقره الفقهاء من مبادئ عقلية : المصالح المرسلة والمقاصد الكلية ، فيعيدنا إلى النصوص مرة أخرى ، وبالمفهوم الذى يطرحه لها ، مع أنها مبادئ لتأويل النصوص .

الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره ، من الواقع تكون النص ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته ، فالواقع أولاً والواقع ثانياً ، والواقع أخيراً . وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة ، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنسانى والتركيز على بعده الغيبى ، الأمر الذى يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك ، وعن شكله ونقط

التكفير ، وهو سلاح فعال فى واقع متخلف يعانى أغلبية أفراد من الأمية التعليمية ويعانى أغلبية متعلميه من الأمية الثقافية . وكثيراً ما يستسلم بعض العقلانيين لابتزاز هذا السلاح ، فيلجأون إلى التقية والمصالحة مع الخطاب الدينى ، وهو موقف خطير فى مغزاه وفى النتائج التى يؤدى إليها .

ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل ، لا بالخطاب وحده على أهميته ، بل بكل وسائل الكفاح والنضال الممكنة الأخرى . وقد سبق فى تحليلنا أن كشفنا اعتماد مفهوم الحاكمية فى تأويله للنصوص على المقارنة بين الله والإنسان من خلال ثنائيات : العلم / الجهل ، والقدرة / العجز ، والحكمة / الهوى ، وكشفنا كيف أن هذه الثنائيات تستند فى الخطاب الدينى - اعتماداً على النصوص أيضاً - إلى ثنائية الألوهية / العبودية ، وهى ثنائية تختزل علاقة الإنسان بربه فى هذا البعد وحده . ولسنا نريد هنا الالتقاء مع الخطاب الدينى فى آلياته أو منطلقاته ، فنستشهد بنصوص أخرى تؤسس العلاقة على الحب ، أو نستند إلى رأى واجتهاد آخر فى التراث يؤسسها على الحب كذلك ، بل نريد الاحتكام إلى العقل الذى يردنا إلى البعد التاريخى للنصوص ، وهو البعد الذى يهدره الخطاب الدينى فى أحكامه كلها لا فى تأويله للنصوص فحسب . لقد كان المجتمع الذى جاء الوحي يخاطبه مجتمعاً قبلياً عبودياً ، تعتمد العلاقات فيه على هذين البعدين الذين يمكن اعتبار أولهما بعداً أفقياً ، واعتبار ثانيهما بعداً رأسياً . ولا حاجة للإطالة فى بيان البعد الرأسى الذى يجسد علاقة أعلى / أدنى داخل القبيلة الواحدة ، ويستوى فى ذلك أن يكون العبد عبداً بالشراء أو بالأسر والاسترقاق فلم يكن ثمة فارق فى مكانة العبد إذا كان عربياً . ويجسد البعد الأفقى علاقات القبائل ، وهى علاقات قامت على الصراع على موارد الثروة - أدوات الإنتاج - وهى الماء والكلأ ، ومن الطبيعى فى ظل علاقات الصراع أن تلجأ القبائل الضعيفة لالتماس الحماية من القبائل القوية التى تستأثر بالموارد المتاحة فى منطقة من المناطق تسمى " حى القبيلة " ، ومن هنا نشأت علاقات الولاء بين القبائل ، وهى علاقات تبدو على السطح أفقية ، لكن لأنها علاقة أقوى / أضعف فهى فى منطقة وسطى بين البعدين الأفقى والرأسى . وقد صاغت اللغة هذه العلاقات ، ولذلك نجد الكلمة المعبرة عن علاقة الولاء ومشتقاتها ذات دلالة ملتبسة ، فهى من الأضداد اللغوية التى تدل على المعنى ونقيضه ، فالفاظ " مولى " و " موالى " تدل على العبد والعبيد كما تدل على السيد والإسادة .

والنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالى للغة إلا

فى حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة فى الثقافة ، لذلك كان من الطبيعى أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية / الاجتماعية . لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة ، أو تطور دلالات ألفاظها ، للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً ، فمن الطبيعى ، بل والضرورى ، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفى المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة ، والأكثر إنسانية وتقدماً ، مع ثبات مضمون النص . إن الألفاظ القديمة ما تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية ، والإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التى تصوغها إهدار للنص والواقع معاً ، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية . ومن الجدير بالملاحظة أن الخطاب الدينى يلجأ إلى التأويل المجازى للنصوص لنفى علاقات الحب والولاية والقرب بين الله والإنسان فى الوقت الذى يصر فيه على التمسك بحرفية علاقة العبودية التى يؤسس عليها مفهومه للحاكمية . إن تأويل ما هو اجتماعى / تاريخى فى النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ما هو جوهرى أساسى وإسقاط ما هو عرضى مؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية / تاريخية متغيرة . لقد كان المجتمع الذى خاطبه الوحي مجتمعاً تجارياً خاصة فى مراكز التأثير والسيطرة الدينية ، ولذلك تعكس لفته إطار المفاهيم التجارية كالبيع والشراء ، والريح والخسران ، والميزان إلخ ، ولم يتمسك أحد من القدماء ، بل والمعاصرين للوحي ، بالدلالات الحرفية لهذه المفاهيم ، وتم تأويلها كما تم تأويل نصوص الصفات سواء بسواء .

قلنا إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية / تاريخية فى لغة النصوص يؤدى لا إلى إهدار الواقع والنص فقط ، إنما يؤدى أيضاً إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية ، تناقضاً مع ظاهر ما يعلنه الخطاب الدينى ، وربما مع ما يقصده كذلك . ويتم هذا التزييف على خطوتين : أولاً الزعم أن الإسلام جاء ليحرر البشر من العبودية (بالمعنى القديم) لبعضهم البعض ويردهم جميعاً إلى العبودية لله وحده ، وهذا هو المعنى الذى أدركه العرب الذين خاطبهم الوحي . الخطوة الثانية أن العبودية الحققة معناها - كما فهم العرب أيضاً - رفض حاكمية البشر والاحتكام إلى الله وحده بالاحتكام إلى النصوص . وعلى هذا الأساس يفسر الخطاب الدينى المعارضة القوية التى وصلت إلى الصراع العسكرى بين الإسلام وخصومه . وتستقيم الخطوة الأولى مع الخطوة الثانية لو أن الإسلام كان مجرد حركة تحريرية لإلغاء الرق والعبودية وتحرير العبيد ومن ثم كان عداء سادة قريش له عداء لنظام يؤلب العبيد ضدهم ويقضى على مصدر تجارى

متخلفة لا تمت إلى الحياة والواقع بصلة ، وهكذا لا يجد الخطاب الدينى أمام أى اجتهاد حقيقى من سبيل إلا أن يحتذى بمبدأ " لا اجتهاد فيما فيه نص " وفى قضية أن تحجب البنات سائر الورثة شأنها شأن الذكر كان يكفى أن يكون المعيار المقاصد الكلية للوحى ، بدلاً من الاستناد إلى اجتهاد الفقه الشيعى أو التمسك بحرفية النصوص . وهذا المعيار يمكن تلمسه من خلال ربط النصوص بواقعها الاجتماعى / التاريخى ، وقياس مدى تطوير النص للواقع ، ورصد اتجاه هذا التطوير ، وهو معيار هام للاجتهاد فى مجال الأحكام التفصيلية لأنه يكشف عن طبيعة المصالح التى يجب مراعاتها بعيداً عن الأهواء الايديولوجية . وفى قضية ميراث البنات ، بل فى قضية المرأة بصفة عامة ، نجد الإسلام أعطاهما نصف نصيب الذكور بعد كانت مستعبدة استبعاداً تاماً ، وفى واقع اجتماعى / اقتصادى تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل : أباً ثم زوجاً ، اتجاه الوحى واضح تماماً وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى ، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها ، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك المتطور وبين النصوص التى يتمسك الخطاب الدينى المعاصر بحرفيتها .

إن الخطاب الدينى بكل مستوياته التى ناقشناها هنا من معتدل (حكومى ومعارض) ومتطرف وتعليمى تربوى وإعلامى ، يشترك فى آلياته وفى منطلقاته الفكرية على السواء ، وإذا كان خطاب الجماعات يبدو هو الأعلى صوتاً ، فإنه فى الحقيقة مجرد صدى لمعطيات سابقة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام ، صدى كان يتردد خافتاً طول الوقت ، ثم ساعد على تجسيده واقع مترد يعجز أهل الحكمة فيه عن تحقيق أبسط المطالب الإنسانية للمواطن العادى ، بينما يرتفع أثرياء الانفتاح ورموز الحكم والسلطة فى كثير من مظاهر الفساد والخطيئة بكل معانيها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية . وإذا كان ثمة شبه بين شباب الجماعات والخوارج ، فإنه ينحصر فى تلك المثالية التطهيرية المفارقة للواقع ، والتى تدفعهم للدفاع عن التصور والدعوة إلى الموت / الاستشهاد ، لقد كانوا فيما يرويه المؤرخون يتهاكون على الموت تهالك الفراش على النار ، ولهم فى استعذاب الموت وتفضيله على الحياة قصائد كثيرة مشهورة . إن الواقع من منظور شباب الجماعات عصى على الإصلاح ، والعقل الإنسانى عاجز عن إبداع واقع طيب مؤنس ، ولا حل من ثم إلا إحياء المثال الجاهز القديم ، المجتمع الإسلامى كما عاشه الصحابة تحت قيادة النبى . إنه الاحتكام إلى كتاب الله وحده السبيل إلى تحقيق هذا الحلم ، وهلم جرا

هام من مصادر ثروتهم . ولا شك أن الإسلام ساهم فى مرحلته المبكرة بتحرير العبيد نفسياً من سلطة السادة على أرواحهم ومعتوياتهم ، وهذا معنى " التآليب " الذى كان يشكو منه سادة قریش ، وساهم الإسلام كذلك بتشريعاته فى المرحلة المدنية بإفساح مجال لتحرير العبيد بجعل العتق كفارة لبعض الذنوب ، وكان الأهم من ذلك كله مبدأ المساواة الذى ألح عليه الوحى بين الناس جميعاً بصرف النظر عن الجنس أو اللون . لم يكن الإسلام دعوة لإلغاء العبودية ، ولا يعيبه ذلك ولا يشينه ، فالنظام الذى حرم شرب الخمر على ثلاث مراحل لم يكن ليهدم ركناً اقتصادياً هاماً فى الواقع ، بل جاء فى جوهره ليهدم أسس الجاهلية - كما شرحناها من قبل - ويقيم الحياة على أساس المساواة والعدل ، وليحرر الإنسان من أوهام الأسطورة والخرافة .

إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلى فى تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكى يردده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه ، لأنه مقصد شكلى ما دام يسلمه إلى عبودية كهنة النصوص ، هذا فضلاً عن أنه تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع ، بإلغاء حقائق التاريخ واللغة ، ومحاربة العقل الذى حرره الوحى ، ليس غريباً بعد ذلك كله أن يتعلم أبنائنا فى المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجوارى ومعاشرتهن معاشرة جنسية وأن هذه إحدى الطرائق فى العلاقة بالنساء إلى جانب طريقة الزواج الشرعى ، مادام ذلك قد وردت به النصوص . وليس غريباً أيضاً فى ظل عبودية النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحى مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته ، وهكذا يتوجه الخطاب الدينى التعليمى التربوى إلى أبنائنا أن عليهم فى معاملة زملائهم وأساتذتهم من الأقباط " الرفق بهم وعدم تكليفهم فوق ما يطيقون " . (١٠٤) وليس بعيداً فى ظل سيطرة آفة التعصب التى يفرزها الخطاب الدينى - قصد أم لم يقصد فلا عبرة بالنوايا هنا - أن يطلع علينا مجتهد من مجتهدى هذا الزمان ومجديده بفتوى تحرم ما أحلته النصوص من طعام أهل الكتاب استناداً إلى اجتهادات بعض القدماء الذين ذهبوا إلى أن المقصود بأهل الكتاب فى الآية الخامسة من سورة المائدة " الذين أنزل عليهم التوراة والإنجيل " من بنى إسرائيل وأبنائهم ، فأما من كان دخليلاً فيهم من سائر الأمم ، ممن دان بدينهم ، وهم من غير بنى إسرائيل ، فلم يعن بهذه الآية ، وليس هو بمن يحل ذبائحه ، لأنه ليس بمن أوتى الكتاب من قبل المسلمين وهذا قول كان محمد بن إدريس الشافعى يقوله " . (١٠٥)

إذا كانت حاكمية النصوص لا تسمح بالخلاف إلا فى الفروع وفى حدود الترجيح بين آراء القدماء للاختيار منها ، فمن الطبيعى أن يكون الاجتهاد محكوماً بأطر معرفية

الهوامش

(١) انظر البيان في جريدة " الأهرام " القاهرية بتاريخ ١٩٨٥/١/٢ وانظر أيضاً : تعليق يوسف إدريس بنفس الجريدة بتاريخ ١٩٨٩/١/٩ ، وكذلك تعليق حلمي مراد بجريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٠ .

(٢) عادل حسين : العدد السابق من جريدة " الشعب " . وانظر أيضاً : علاء محبى الدين (أمير إحدى الجماعات) : الجماعة الإسلامية بين العنف والحوار ، جريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٤ ، وتعليق عادل حسين عليه بنفس العدد من الجريدة .

(٣) جريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٧ .

(٤) جريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٨/١٢/٢١ .

(٥) انظر في تطوير تفكير " قطب " من خلال تطور علاقة الإخوان المسلمين بثورة يوليو من جهة ، وعلاقة قطب بتنظيم الإخوان من جهة أخرى : حسن حنفي : أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ، ضمن كتاب " الدين والثورة في مصر " المجلد الخامس ، " الحركات الدينية المعاصرة " مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨ م ، ص ١٦٧ - ٢٠٠ .

(٦) انظر في بعض ردود الفعل التي أثارها الحديث : رفعت السعيد : لا يا شيخ شعراوي ، جريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٨ ، ومصطفى بهجت بدوي : وجهة نظر ، جريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٣ .

(٧) فزاد زكريا : الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٦ ، ص ٣٣ .

(٨) حاول الكاتب أحمد بهجت أن يدافع عن الرواية، لكن دفاعه انتهى إلى تأييد فكرة عدم نشرها في مصر ، " إعادة نشرها " على حد تعبيره ، انظر عموده اليومي بجريدة " الأهرام " " صندوق الدنيا " بتاريخ ٧ و ٨/٢/١٩٨٩ . وما لا شك في هذا الصدد أن رواية نجيب محفوظ " عبث الأقدار " قد طبعها دار " الشروق " للنشر والتوزيع طبعة مبسطة للأطفال ، بعد تغيير عنوانها إلى " عجائب الأقدار " لأن الأقدار - بتعبير أحمد بهجت - لا تعبت .

(٩) The Mainichi Daily News , Japan , No. 23705 , Febraury 16 , 1989 , P. 1 .

(١٠) في التفرقة بين الآليات والمنطلقات في الخطاب الديني بصفة خاصة تقدم هنا اقتراحاً إجرائياً قابلاً للنقاش ، هو : المنطلقات الفكرية تمثل في هذا الخطاب الأسس التي لا ينكرها في جملته مع الخصوم ، ويعتبر النقاش فيها أو إنكارها خروجاً على الدين والعقيدة ، ولا يتسم موقفه من الآليات بسمة التشدد تلك ، بل قد ينكر أنه يلجأ إلى بعض هذه الآليات ، خاصة ما يكون تناقضها مع الخطاب العلمي واضحاً .

(١١) فهمي هويدي : القرآن والسلطان ، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٧ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٢٠ .

(١٣) يوسف القرضاوي : الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف ، دار الشروق ، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ١٢٤ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٢ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

(١٧) أنظر : سيد قطب : المستقبل لهذا الدين ، طبعة خالية من أي بيانات ، وعنهما في الغالب صورت طبعة دار الشروق لتماثل أرقام الصفحات ، فصل " الفصام النكد " ص ٢٧ - ٥٤ .

(١٨) يوسف القرضاوي : الصحوة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ١١٠ و ص ٧٣ .

(١٩) أحمد عبد الرحمن : المستر توماس وحوار فوق السحاب ، جريدة " الشعب " بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٤ .

(٢٠) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٥٢ ، وأيضاً صفحات ٧٣ ، ٨٧ ، ٨٩ . وعن فهم الخطاب الديني للماركسية انظر رد فزاد زكريا ، على مصطفى محمود : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ، دار الفكر ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٧ م ، ص ١٩٧ - ٢٢٢ . وانظر كذلك رده على محمد عمارة في فهمه للداروينية : الإسلاميون المعاصرون ، وثقافة الغرب ، مجلة " العربي " ، الكويت ، العدد رقم : ٣٦٢ ، يناير ١٩٨٩ م . (٢١) قتل كتابات حسن حنفي في جانب هام منها هذا الاتجاه ، وهو اتجاه يحتاج لنقاش موسع في دراسة أخرى .

(٢٢) أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق : سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٦٦ ، ص ١٣٩ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٣٥ ، و ص ١٣٩ .

(٢٤) معالم في الطريق ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٤ .

(٢٥) انظر : فهمي هويدي : القرآن والسلطان ، سبق ذكره ، ص ١٦ . وانظر أيضاً : سيد قطب : هذا الدين ، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، إنديانا ، أمريكا ، ١٩٧٠ م ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢٦) سيد قطب : معالم في الطريق ، سبق ذكره ، ص ١٣٠ . وانظر أيضاً : الإسلام ومشكلات الحضارة ، سبق ذكره ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ، و ص ١٧٦ .

(٢٧) معالم في الطريق ، ص ٦٧ .

(٢٨) في ظلال القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٣ ، د . ت . ، الجزء السادس ، ص ١٤٩ .

(٢٩) الصحوة الإنسانية ، ص ٦٦ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ٣٠ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٣٢) السابق نفسه ، ص ٤٢ .

(٣٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٤٠ .

(٣٤) فهمي هويدي : القرآن والسلطان ، ص ١٨ - ١٩ .

(٣٥) سيد قطب : معالم في الطريق ، ص ٤٠ .

(٣٦) انظر : سيد قطب : هذا الدين ، سبق ذكره ، ص ٣٨ . وانظر أيضاً : فهمي هويدي : القرآن والسلطان ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٣٧) انظر : يوسف القرضاوي : الصحوة الإسلامية ، ص ٩٦ .

(٣٨) سيد قطب : معالم في الطريق ، ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٤٠) المرجع السابق : ص ١٤٤ ، وانظر أيضاً : ص ١٥٢ .

(٤١) نقلاً عن مجلة " الوحدة الإسلامية " ، إيران ، العدد رقم : ١٠٧ ، فبراير ١٩٨٩ م .

(٤٢) سيد قطب : معالم في الطريق ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(٤٣) المرجع السابق ، ص ١١٨ - ١٢٠ ، وانظر أيضاً : ص ١٦٠ .

وانظر أيضاً : فهمى هويدى : التدين المنقوص ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٨٧ م ، ١٩٨٧ م ، ص ٢٤٧ - ٢٥٢ .
(٧٦) محمد بن جرير الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، سبق ذكره ، الجزء الخامس ، ص ٦٦ .

(٧٧) المرجع السابق ، نفس الجزء ، ص ٦٥ .

(٧٨) Afzal , Rafique , M. (ed.) , The Case fore Pakistan , National Comission on Historical and Cultural Research , Islam Abad , Ripon printing Press , Lahore , 1979 , pp. xi - xii .

(٧٩) انظر فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية ، سبق ذكره ، ص ٧٤ .

(٨٠) يقول يوسف إدريس فى " مفكرته " بجريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٩/١/١٦ : " إننا نريد من يحل لنا مشكلة مصر أو يجد الحل ... أما أن نحل نحن مشكلتنا بأيدينا وبأنفسنا ، بقدرتنا الذاتية ، بالحق نتنزع انتزاعاً ، ولا نتنظر هبوط الروح من السماء ، فتلك قضية أخرى لا نحكم فيها أو نفكر فيها . أو بمعنى آخر لا تقدر عليها . " ثم يتساءل : " كيف تكون لدينا وقفاً هذا الشعور ، الشعور المؤكد أننا دائماً أصغر وأضعف من أن نحل مشاكلنا ؟ " ولعل فى تحليلنا لمفهوم الحاكمية ما يجيب عن مثل هذه التساؤلات .

(٨١) مفهوم النص : دراسة فى علوم القرآن ، دارالتنوير ، بيروت ، قيد الصدور .

(٨٢) انظر عموده اليومى " يوميات " بجريدة " الأهرام " ١٩٨٨/١٢/٢٨ .

(٨٤) الصفحة الدينية بجريدة " الأهرام " بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٧ .

(٨٥) معالم فى الطريق ، ص ٥٧ .

(٨٦) المرجع السابق ، ص ٩٥ .

(٨٧) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٨٨) : يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٨٩) انظر : الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، بيروت ص ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ .

(٩٠) التفسير العقلى للقرآن : دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة ، دار التنوير ، بيروت ط ٣ ، ١٩٨٣ م ص ١٦٤ وما بعدها .

(٩١) جار الله الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الزقاول فى وجوه التأويل ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ٥ ، ت . الجزء الأول ، ص ٥ .

(٩٢) ابن المنير : إلتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، على هامش الكشاف ، ص ٤٩ .

(٩٣) محبى الدين ابن عربى : الفتوحات المكية ، دار صادر ، بيروت ، الجزء الثانى ، ص ٦٩٢ ، وعلى أساس هذه التفرقة ينقى ابن عربى الدلالة الزمانية لكل ما ورد فى القرآن من آيات يقع فيها اسم الجلالة - تحويلاً - اسماً لـ " كان " .

(٩٤) المرجع السابق الجزء الأول ، ص ١٦٤ .

(٩٥) المرجع السابق نفسه ، ص ١٩٨ .

(٩٦) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٥١ م ، الجزء الثانى ، ص ١٦ . وانظر أيضاً : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، د . ت . الجزء الثانى ، ص ٢١٧ .

(٩٧) السيوطى : المرجع السابق نفس الجزء ، ص ٤ .

(٤٤) يبدو هذا واضحاً فى التعليقات التى نشرت فى الصحف على أحاديث الشيخ الشعراوى فى التلفزيون ، سواء فى الحديث الذى سبقت الإشارة إليه عن موقفه من حرب عام ١٩٦٧ ، أو فى الفتاوى التى يتطوع بإذاعتها على الناس فى شئون الطب والعلاج ونقل الأعضاء . انظر على سبيل المثال : صلاح منتصر فى عموده اليومى بجريدة " الأهرام " مجرد رأى " بتاريخ ١٣ و ١٤/٢/١٩٨٩ .

(٤٥) سيد قطب : معالم فى الطريق ، ص ٨ .

(٤٦) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٨٩ .

(٤٨) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٤٩) السابق نفسه ، ص ٦ .

(٥٠) السابق نفسه ، ص ١٦ - ٢٢ .

(٥١) السابق نفسه ، ص ١٩ ، وانظر أيضاً : ص ١٦١ - ١٦٤ .

(٥٢) السابق نفسه ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٥٣) محمد بن جرير الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧٩ م ، الجزء الخامس ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٥٤) فتاوى ابن الصلاح ، ص ٣٤ - ٣٥ ، نقلاً عن مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٣ ، ١٩٦٦ م ، ص ٨٥ - ٨٦ .

A short History of the Islamic Revaiablkist (٥٥) Movement in Islam (tran . by :P Al - Ash`ari , Islamic publication LTD . lahore (pakistan) , 3 rd Ed. 1979 , p. 30 .

(٥٦) سيد قطب : المستقبل لهذا الدين ، سبق ذكره ، ص ٨ ، وانظر أيضاً : هذا الدين ، ص ٢ - ٢٢ .

(٥٧) المصطلحات الأربعة فى القرآن ، دار التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٨٦ .

(٥٨) هذا الدين ، ص ١٥ - ١٦ .

(٥٩) معالم فى الطريق : ص ٨١ .

(٦٠) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

(٦١) السابق نفسه ، ص ٥٩ .

(٦٢) السابق نفسه ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٦٣) انظر : حسن حنقى : أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ، سبق ذكره ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ١٩١ - ١٩٧ .

(٦٥) معركة الإسلام والرأسمالية ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط ٤ ، ١٩٦٩ م . ص ١٠١ .

(٦٦) المرجع السابق ، ص ٦١ ، وانظر أيضاً : ١٠٩ .

(٦٧) السابق نفسه ، ص ١٠٤ .

(٦٨) السابق نفسه ، ص ١١٦ .

(٦٩) السابق نفسه ، ص ٧٣ .

(٧٠) أنظر : معالم فى الطريق ، صفحات : ٢١ ، ٢٨ - ٢٩ ، ٣٣ .

(٧١) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٧٢) المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

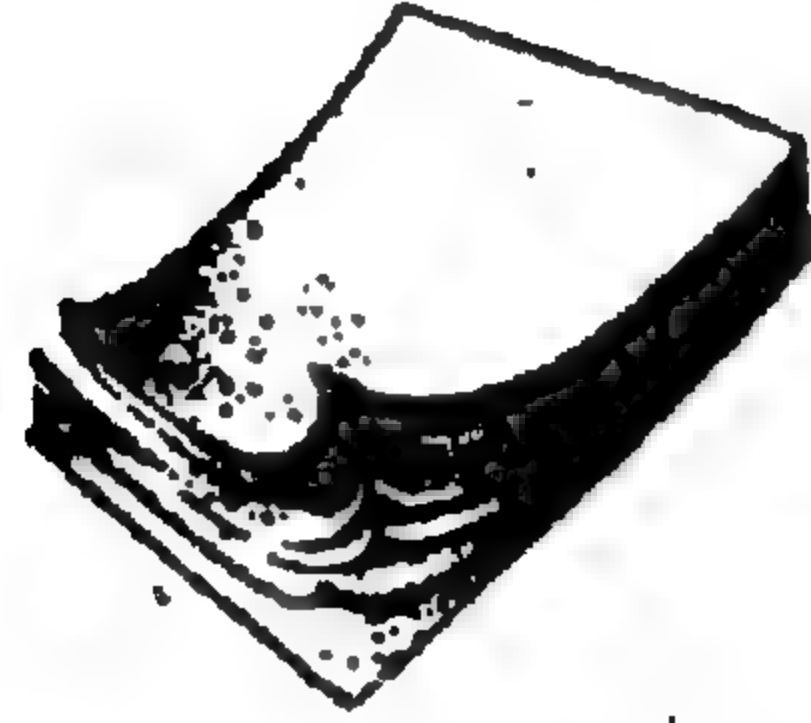
(٧٣) السابق نفسه ، ص ٢٣ .

(٧٤) السابق نفسه ، ص ٢٥ .

(٧٥) انظر : يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية ، ص ٥٨ .

(١.٣) انظر : سيد قطب : فى ظلال القرآن ، سبق ذكره ، الجزء السادس ، ص ١٥٦ وما بعدها .
 (١.٤) انظر على الترتيب : كتاب التربية الدينية للصف الثانى الثانوى ، ص ١٠٠ ، وكتاب الصف الثالث الثانوى أيضاً ، ص ٣١ ، نقلاً عن : حامد عمار : حول الكتب المدرسية ، جريدة " الأهالى " بتاريخ ١٩٨٩/٢/١ .
 (١.٥) محمد بن جرير الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٥٤ م ، الجزء السادس ، ص ١.١ .

(٩٨) " النص العام " مفهوم يطرحه حسن حنفى كثيراً فى كتاباته ، ويعنى به النص يعزل عن أى تأويل أو تفسير ، وهى حالة افتراضية محضة ، لا تختلف كثيراً عن حالة النص الميتافيزيقية .
 (٩٩) فى التفرقة بين غطى الوحي ، وحى القرآن ، ووحى الحديث ، انظر : ابن خلدون : المقدمة ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، د. ت. ، ص ٩٨ - ٩٩ .
 (١٠٠) يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية ، ص ١٦٢ .
 (١.١) المرجع السابق ، ص ١٦٤ .
 (١.٢) قول يكرره حسن حنفى كثيراً فى كتاباته .



الوعى الدينى والوعى الطائفى

د . فيصل دراج

الوعى الدينى جوهرًا سكونيًا لا يقره التغيير والتبدل ، إنما يأخذ صورة الوجود الاجتماعى الذى يقوم فيه ، لأن الوعى الاجتماعى ، والوعى الدينى شكل منه ، انعكاس لشرط اجتماعى يتجاوزه باستمرار. وإذا كانت السلطة السياسية عنصرًا حاسمًا فى إنتاج وإعادة إنتاج الوعى الاجتماعى ، فإنها تلعب دورًا محددًا فى صياغة الوعى الدينى ، بشكل يستجيب لمصالحها ، ويكون فى دلالة انعكاسها لها ، إن ارتباط الوعى بشروطه الاجتماعية هو الذى جعل الكواكب يتحدث عن تعددية التأويل الدينى ، أو تعدد أشكال الوعى الدينى : " ومنهم جماعة لم يرضوا بالشرع المبين فابتدعوا أحكامًا سموها علم الباطن ، أو علم الحقيقة ،

لا يشكل

المستوى الثقافى ، هو مرآة التحول الاجتماعى ، هو الذى يصوغ أو يعيد صياغة أشكال الوعى القائمة ، بما فيها الوعى الدينى .

يسمح القول بتعددية الوعى بالحديث عن أشكال وعى دينى متعددة : الدين السلطوى ، الدين الشعبى ، دين الفقهاء ... تعبر هذه الأشكال عن العلاقة القائمة ، بين الوعى وفئات وقوى اجتماعية مختلفة بدون أن تفترض بالضرورة ، وجود تباين جوهري أو اختلاف كينى بين أشكال الوعى المحتملة ، فما يحدد الاختلاف لا يصدر عن الموقع الاجتماعى الذى ينتسب الوعى إليه ، بل عن مستوى الصراع الاجتماعى بين القوى الاجتماعية المختلفة ولهذا فقد يكون الوعى الدينى الشعبى تقيضًا للوعى الدينى السلطوى فى شروط محددة . وقد يكون امتدادًا له ، أو مرآة صقيلة أو مشروخة له ، فى شروط أخرى ، لأن الوعى الدينى الشعبى مرتبط بحدود الاستقلال السياسى الذاتى للجماهير الشعبية . وانهدام هذا الاستقلال ،

أو علم التصوف ، علما لم يعرف شيئًا منه الصحابة والتابعون وأهل القرون الأولى ، ، ومنهم فئة اخترعوا عبادات وقربات لم يأت بها الإسلام ، ومنهم قوم يعتبرون البلادة سلاحًا والحمول خيرًا ، والخبيل خشوعًا والصرع وصولًا ومنهم كهنة العرب يدعون علم الغيب بالاستخراج من الجفر والرمل وأحكام النجوم " (١) .

تشير علاقة الوعى الدينى بشروطه الاجتماعية إلى علاقة الوعى الاجتماعى بالتاريخ ، إذ يشير التاريخ وهو مرآة التحولات الاجتماعية إلى صراع العناصر الجديدة والقديمة ، الذى يرتفع بدوره إلى ميزان القوى بين الفئات الاجتماعية . يقول جرامشى فى حديثه عن بنية الايديولوجيا : " ما يوجد بشكل دورى هو تمازج متبدل للقديم والجديد ، هو توازن مؤقت للعلاقات الثقافية التى توافق توازن العلاقات الاجتماعية " (٢) . لا يقوم الأساسى فى قول جرامشى فى مفردات الجديد والقديم والمؤقت ، إنما يقوم أولاً فى مفهوم " العلاقات الثقافية " لأن

* د. فيصل دراج : كاتب ومفكر - فلسطينى .

أو ارتبأكه ، يعطى للوعى الدينى احتمالات مختلفة ، منها
الوعى الطائفى .

وضع الدين فى الصراع الاجتماعى :

يطرح الاقتراب من مفهوم الوعى الدينى خصوصيته
المزدوجة بل المتناقضة ، فبقدر ما يبدو مستقلاً ومتميزاً عن
أشكال الوعى الاجتماعى الأخرى ، يعود ، وفى اللحظة
عينها ، ليلتقى بها من جديد . يصدر تمايزه الأول عن
صدوره عن مرجع أو مراجع نصية ثابتة تركز إليها فئات
اجتماعية مختلفة ، إن لم يركز إليها المجتمع بأسره . يبدو
الوعى مطلقاً ومتحرراً من الشروط الاجتماعية كلها ،
ويستظهر نصاً وحيداً مغلقاً يتجاوز الزمان والمكان . لكن
هذا الاستقلال المطلق لا يلبث أن يتبدد فى القراءة الاجتماعية
التي تقوم بها القوى الاجتماعية المختلفة التي تركز إلى
النص الدينى ، فيصبح النص نصوصاً ، لأن القوى
الاجتماعية لا تأخذ بالنص الدينى الأول بل بتأويلها له ،
فيشكل النص بتكاثر التأويلات . يبدو النص الدينى وحيداً
فى ذاته ، فإن التقى بالقوى الاجتماعية ذات المصالح
المختلفة ، التي تنتمى إليه نظرياً ، تكاثر فى تأويلات
تستجيب إلى موقع ومصالح القوى المختلفة . يظهر النص
واحداً قبل دخوله إلى الصراع الاجتماعى ، فإن دخل إليه
صار مساوياً لأشكال الوعى الاجتماعى ، أى صار موضوعاً
لصراع اجتماعى . وإذا كانت الكتابة لا معنى لها إلا فى
لحظة القراءة ، فإن النص الدينى لا معنى له خارج فضاء
الصراع الاجتماعى ، الذي ينتج سلسلة من النصوص ، يقف
فيها طه حسين وعز الدين القسام وعبد الرحمن الكواكبي ،
بقدر ما يقف فيها مصطفى محمود والشيخ الشعراوى . لا
يقوم سر الوعى الدينى فى النص الدينى ، بل فى الشرط
الاجتماعى الذى يقرأ النص ويعطيه التأويل . ولما كان
الشرط الاجتماعى لا معنى له خارج مفهوم ميزان القوى
الاجتماعى ، أو مفهوم السلطات الاجتماعية ، فإن ميزان
القوى المسيطر هو الذى يفرض شكل الوعى الدينى
المسيطر ، أو هو الذى يفرض أشكال قراءة النص الدينى
المسيطرة .

فى العلاقة بين النص الدينى فى ذاته وتأويلاته
الاجتماعية الخارجية تستظهر كل إشكالية الوعى الدينى ،
فيكون الدين - الذى تم تأويله - عقيدة للظالمين بقدر ما
يكون عقيدة لقوى اجتماعية تحارب الظلم ، بل يمكن
القول : تكمن خصوصية النص الدينى فى قبوله لتأويلات
متعددة تمنع أية سلطة اجتماعية عن احتكاره أو استيعابه ،
بشكل كامل . لا يمكن إرجاع الدين بشكل كامل إلى

الايديولوجيا التطبيقية المسيطرة ، حتى لو اعتبرت هذه
الايديولوجيا النص الدينى مرجعها الوحيد ، لأن النص
الدينى يشير إلى مجموعات اجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى
طبقة أو شعب أو أمة . ولهذا " ليس غريباً " أن أبشع جريمة
ارتكبت فى السودان ضد الحرية والفكر والمتمثلة فى إعدام
محمود محمد طه قد ارتكبتها صوفيون جدد (المهلاوى ،
المكاشفى ، غميرى) بمعاونة جماعة الترايبى ... والمعروف عن
تاريخ الصوفية كله التسامح إزاء اختلاف الآراء ، وأن قادة
الصوفية دفعوا دماءهم لعسف الحكام واضطهادهم . ومحمود
محمد طه لم يقل أكثر مما قال به محيى بن عربى ... إلا أن
هؤلاء هم الصوفيون الجدد ، وهذه هى الصوفية " أم قرون "
" تنطح ولا تنفد " (٣) . ليست الصوفية التي أفرزها
النميرى ، ومن زامله ، إلا القناع الدينى الزائف ، الذى
يحجب مصالح مادية مباشرة . فى علاقة الدين بالملكية
الخاصة ، وفى زمن الانحطاط خاصة ، تأخذ الملكية الخاصة
موقع الأولوية ، وتكون تحولات التأويل الدينى تابعة
لتحولات السلطة الاقتصادية والسياسية . بل يمكن القول أن
التأويل الدينى الظلامى شكل ايديولوجى مضمونه الملكية
الخاصة الصادرة عن الفساد والإفساد ، أى أنه تأويل
لا يتجدد بالنص الدينى فى ذاته ، إنما يتحدد كايديولوجيا
دينية أو كدين سلطوى يوافق منظور البرجوازية الطفيلية .
وهذا التأويل السلطوى لا يبرر الثروة الفاسدة إلا بقدر ما
يحجب الحقيقة عن الجماهير ، لأنه يسعى إلى تقديم الفقر ،
كما الغنى ، إرادة الهبة . وفى هذا التأويل يتوحد الحاكم
والمحاكم وفقاً لصيغة مجردة قوامها الإيمان والكتاب ،
ويفترقان فى الواقع الملموس الذى يتضمن الاستغلال
والحرمان .

التأويل الدينى السلطوى قناع ايديولوجى لمقولات
اقتصادية ، أو صراع سياسى - اجتماعى يدور فوق أرضية
دينية . وبهذا المعنى يكون الدين حقلاً لصراع اجتماعى
ثنائى البعد : كخوض بعض القوى الاجتماعية الصراع
الايديولوجى ، وهو صراع سياسى ، انطلاقاً من تعاليم
النص الدينى ، لكن هذا الصراع الايديولوجى لا يلبث أن
يعود ليدخل إلى النص الدينى ذاته عن طريق القراءة
والتأويل . ولهذا لا يمكن الحديث عن النص الدينى إلا
بالاعتماد على مفهومين متلازمين : الدين فى الصراع
الاجتماعى ، والصراع الاجتماعى فى الدين . وإذا كانت
الرؤية الدينية البريئة تدور بين حدى : الظلم والعدالة ، فإن
الرؤية الدينية التلغيفية تدور بين حدى : الإيمان والإلحاد .
تشير الرؤية الأولى إلى الشخص ، وتكتفى الرؤية الثانية
بالمجرد ، وعبادة المجرى أساس كل فكر إظلامى . لا تصدر
إظلامية الفكر المجرى عن تقديسه للمجردات ، بل عن

الدين السلطوى . أى إلى مناهضة الايديولوجيا السلطوية التى تتقنع بالدين ولتمنع عن الإنسان الرغبة والحرية باسم شعارات : " نقاء الروح " و " رخاء الايمان " وجلال الصبر " وكنز القناعة " يقول المجلس : " كانت عقائد الكنيسة شعارات سياسية وكذلك نصوص الكتاب المقدس لها مقام القانون أمام أية محاكمة " (٤) . وكانت عقائد الكنيسة فى خدمة النظام الإقطاعى ، الذى يجعل من إرادة الإقطاعى امتداداً للسلطة الإلهية . ويقول لثنين : " تحتاج كل الطبقات المضطهدة (بكسر الهاء) لصيانة سيطرتها إلى وظيفتين وظيفة الجلاء ووظيفة رجل الدين . يجمع الأول احتجاج واستنكار المضطهدين ، ويواسيهم الثانى ويسد تعاستهم وشقايتهم من خلال آفاق تحافظ على سيطرة الطبقات " (٥) . لا يحارب القسول الأول ، كما الثانى ، الدين ، ولا يقترب من النص الدينى ، ولا يبشر بالإلحاد أو يتعرض إلى الإيثار ، بل يهاجم السياسة الظلمة ، التى يرفضها الحس السليم ، كما ترفضها التعاليم السماوية .

تعمل الماركسية كما غيرها من المواقف التنويرية ، على نقل " معركة الدين " من وضعها الوهمى حيث ثنائية الإيمان والإلحاد ، إلى موقعها الحقيقى حيث توجد سلسلة من القيم بينها الحرية والعدالة . إن دور الماركسية ، وهى فلسفة تنويرية مقاتلة ، الكشف عن السببية الاجتماعية التى تنتج منظومة أفكار معينة ، والتى تنتج فى شروط معينة ، خطاباً دينياً مجرداً ، يختزل الدين إلى وحدة المؤمنين المجردة . ولا تتكىء الماركسية ، فى موقفها هذا ، على مبادئ مجردة ، بل تأخذ بمعطيات الواقع والتاريخ . لا تتحدث بعض القوى الدينية عن " وحدة المؤمنين " إلا فى الظروف التى تهدد أوضاع الفئات المستغلة (بكسر الغين) . وهذا ما فعلته الكنيسة الفرنسية فى عام ١٨٤٩ ، حين اعتبرت تهديد الملكية الخاصة تهديداً للدين ، فقالت : " أيها الأصدقاء ، إذا أردتم أن تحافظوا على دينكم ، ... ابتعدوا عن الحمر ، فإنهم يلغون الإله ، وينزعون منكم العائلة والملكية والدين ، الذى هو خاتم الملكية " (٦) . ونرى قولاً شبيهاً فى تعاليم الشيخ حسن البنا ، توجه مرة إلى عمال شبرا الخيمة ، فقال : " لا بد للعامل فى هذه المنطقة من سلاحين هما قوة الإيمان وحسن الخلق ، فتقوم الصلة بين العامل وصاحب العمل على الاحترام والعطف المتبادلين ، وهذه هى أنجح السبل " . ثم يصوغ القول أكثر وضوحاً فيصبح : " على العمال أن يتذكروا دروماً واجبههم نحو الله ونحو أنفسهم ونحو صاحب العمل " لأن الإضراب " أمر مخل بهروابط الإخاء بين المسلمين ومشير للجفاء فى فرقههم " (٧) .

يتحدد كل خطاب ايديولوجى ، بما فى ذلك الخطاب

استعماله التضليلى للمجرد كله من أجل حجب كلى للمشخص وما يدور فيه . إن الرؤية الدينية تضمن المجرد ، لكنها فى شكلها البرئ ، تعتمد على المجرد لتنتج على المشخص ، وعن هذا صدرت مقولات : الرحمة ، العدالة ، التأزر ، التضامن ، الأمانة ، الصدق ، النزاهة ...

إن العلاقة القائمة بين النص الدينى وتأويلاته الاجتماعية تجعل من الدين معركة اجتماعية سياسية بامتياز ، لا يمكن إرجاعها ، على الإطلاق ، إلى معركة بين الإيمان والإلحاد ، لأنها معركة ذات مقدرات اجتماعية : الحرية ، الديمقراطية ، الحيز الكرامة ، احترام العقل ، السيادة الوطنية ... وفى هذا التحديد : تكون الماركسية فلسفة اجتماعية - سياسية تبحث فى مسائل الاستغلال والاضطهاد لافى قضايا الإيمان والإلحاد . بل أنها نقبض لكل الفلسفات الإلحادية ، القديمة والحديثة ، لأن مرجعها الأول والأخير هو الشرط الاجتماعى ووضع الإنسان فيه ، وضرورة ثورة الإنسان على كل شرط لا يحقق إنسانيته . ولما كانت الممارسة معياراً للحقيقة ، كما تقول الماركسية ، فإن ما يحدد موقف الماركسية من أية ممارسة دينية هو وضع الإنسان فى هذه الممارسة ، فهى ترفض هذه الممارسة إن كانت اضطهاداً للإنسان ، وتقف إلى جانبها إن وقفت إلى جانب الإنسان . أكثر من ذلك : إذا كان مفهوم الصراع الطبقي أحد المفاهيم الماركسية الأساسية ، فإن ما يحدد موقف الماركسية من الدين هو وضع ووظيفة الدين فى عملية الصراع الطبقي ، أى فى عملية الصراع بين قوى الاضطهاد والاستغلال والقوى التى تناضل من أجل حياة إنسانية عادلة . ويمكن للماركسية أن تتابع محاكماتها وتقول : إذا كان الشرط الاجتماعى يحدد شكل الوعي الاجتماعى فإن اختلاف الشروط الاجتماعية ينتج أشكال وعى اجتماعية مختلفة ، تستعلن بلاخفاء وهى تقرأ النص الدينى . بمعنى آخر : إذا كان النص الدينى يتجاوز نظرياً ، الطبقات الاجتماعية ، فإن الصراع الطبقي هو محايث للطبقات وقائم فيها ، يترك آثاره على النص الدينى ، ويعطيه تأويلات متعددة ، ويسبب هذا ، فإن الفكر الماركسى ، وهو فكر طبقي ، لا يحارب الدين فى ذاته ولا يميل إلى ذلك ، بل يحارب الدين حين يصبح أداة للدفاع عن الملكية الخاصة ، أى يتحول إلى أداة تبرر قهر الإنسان .

لقد دعت الأديان السماوية إلى جملة من القيم النبيلة والمثل السامية ، لكن السلطات الطبقيّة القائمة على النهب والاستبداد لا تعترف بالنص الدينى إلا إذا أعادت صياغته ، أى زورته ، ليصبح مبرراً لممارستها . إن احتواء الطبقات الحاكمة للدين ، هو الذى قاد الماركسية إلى محاربة

أكثر من التحولات الاجتماعية الصادرة عن صراع الطبقات الاجتماعية ذات المصالح المتناقضة . وتصدر إشكالية الوعي الدينى ، فى مدار دين محدد ، عن اعتناق الطبقات الاجتماعية المختلفة ديناً واحداً ، وقبولها بمعطياته ، لأن كلا منها ، وفى عملية الصراع القديمة والمتجددة ، تحاول البرهنة أنها فى صراعها ، تتمثل إلى الدين ولا تتمرد على تعاليمه .

تطرح إشكالية الوعي الدينى سؤالاً جوهرياً ومشخصاً جوهره العلاقة بين مفهوم الايديولوجيا ومفهوم تصور العالم ، الذى يشير فى علاقاته المتناقضة إلى العلاقة بين الإيمان والطبقى . ولهذا يمكن القول وفى حدود الموضوع الذى نقاربه : تتضمن كل ايديولوجيا تصوراً للعالم ، بدون أن يعنى ذلك أن كل تصور للعالم يتضمن ايديولوجيا . بمعنى آخر : تشير كل ايديولوجيا عضوية إلى طبقة اجتماعية محددة ، فى حين يفيض الوعي الدينى عن الطبقات الاجتماعية . يتجلى تصور العالم بشكل مضمحل فى الحقوق ، والفن والنشاط الاقتصادى ، وفى كل مظاهر الحياة الفردية والجماعية ، لكن هذا التعريف فى ارتباطه ، لا ينضبط إلا بربط التعريف بطبقة اجتماعية ذات تركيب وتكوين محددين ، وعندها يتكاثرت بتكاثر الطبقات الاجتماعية . ولهذا فإن الدين ، من حيث هو تصور للعالم ، أكثر تعقيداً من الايديولوجيا ، فى معناها المحدد ، لأنه أقل تجانساً منها ، إذ تخترقه عناصر ايديولوجية اجتماعية مختلفة مرتبطة بطبقات اجتماعية مختلفة . وقد يخضع الوعي الدينى ، فى شروط معينه ، إلى الخصوصية القومية وثقافتها ، وإلى علاقات الثقافة بتقاليدها الموروثة . ويظهر ذلك فى تصور " المسيح الأسود " فى بعض مناطق افريقيا ، إبان المرحلة الاستعمارية . (٨) أو فى تأثير الدين الإسلامى ببعض عناصر الثقافة المحلية فى اندونيسيا ، إن عدم إمكانية إرجاع الدين إلى ايديولوجيا ، نظرياً لا يمنع ، وفى شروط محددة ، عن الحديث عن ايديولوجيا دينية . ويتحقق ذلك فى شروط إعادة صياغة العناصر الدينية من وجهة معايير ومصالح طبقة محددة ، حيث يصبح الدين شكلاً ايديولوجياً لمضمون يتجاوزه ويختلف عنه ، أى يتحول إلى ايديولوجيا طبقية ، تبرر وتسوغ ممارسات طبقية .

يفيض الوعي الدينى عن الايديولوجيات الاجتماعية ، ويخترق كل منهما الآخر . لكن هذا التمايز لا يلقى رجوعهما إلى موقع واحد هو : البنية الثقافية الاجتماعية أو الكل الثقافى الاجتماعى ، حيث يكون مستوى التطور الاجتماعى هو المحدد الفعلى للعلاقة بين الوعي الدينى والايديولوجيا الاجتماعية . فإذا كانت عناصر الكل الثقافى تفتتح على

الدينى ، فى حقل الصراع الاجتماعى ، بل أن الخطاب يتكون ويتغير ويتبدل فى حقل الصراع ، وفقاً لميزان القوى السياسى والنزوع العام للمجتمع . إن الوحدة القائمة بين التأويل الدينى والسياق الاجتماعى تفسر المسافة والاختلاف بين الخطاب الدينى فى الخمسينيات والستينيات الذى كان يفتتح على الفكر الاشتراكى والديمقراطى (خالد محمد خالد ومصطفى السباعى مثلاً) ، والخطاب الدينى المسيطر الآن ، الذى يجسد الملكية الخاصة ويسوغ ممارسات البرجوازية الطفيلية . وفى سطور السياق الاجتماعى نقرأ الأسباب التى تحول الوعي الدينى إلى وعى طائفى ، وتنقل النص الدينى من موقع التهذيب إلى موقع التعصب ، وتجعل الفقيه الدينى يتخلى عن النزوع الواقعى ليندرج فى محاكمات شكلية مطلقة . إن سيطرة النزوعات الشكلية دليل تفكك اجتماعى ، والنص الدينى الراهن والمسيطر يعنى فى محاكماته الشكلية ، فينفلق فى تأويل مفترض ، وينسحب من الواقع ذى الأسئلة الحارقة ، وربما يبشر بالانسحاب من الواقع ليجعله يتفكك تحت ثقل أسئلته الحقيقية . وفى هذا الاستبدال يتنكر الفقيه الدينى لدوره ، بل يقوم بما عنه مختلف ، لأن الدين السماوى جاء ليرفع عن الإنسان الأسباب التى تهدر إنسانيته .

الوعي الدينى والايديولوجيات الاجتماعية :

يشير الوعي الدينى إلى ثلاثة عناصر : فكرية ، شعورية ، وعملية ، يعترف الفكر بخالق الوجود قوة عليا ومسيطرة ولاشريك لها ، قوة قادرة شاملة تعود إليها المخلوقات كلها بشكل شامل . وبعد الاعتراف ، وبسببه ، يتوجه شعور المؤمن إلى الخالق المتعالى خاضعاً له ، ومتوسلاً رحمته ومستجيراً به ، وطالبا منه الرحمة والمغفرة . ويتوحد الشعور والفكر ويفرضان نسقا من الأعراف والأحكام والطقوس ، تحكم علاقة الإنسان بخالقه ، وقوامها الإذعان والطاعة ، وتنظم علاقة المؤمن بغيره من المؤمنين ، وجوهرها التأزر والتناصر والتساند . تحمل فكرة الإيمان تصوراً عن العالم والإنسان ، منذ بدء الخليقة إلى يوم الميعاد ، وصدر عن التصور الإيمانى ممارسات ومعاملات وأحكام تحض على وحدة المؤمنين ، وتستنكر ما يهدد الوحدة ويفسدها .

يبدو الوعي الدينى فى شكله المجرد ، وحدة من فكر وعمل ، لأنه إيمان بالله وإيمان بنصرة ومساعدة كل مؤمن بخالق الكون ، أى يبدو الوعي الدينى ، فى حقل الإيمان النقى ، متسقاً وكاملاً الاتساق . مع ذلك ، فإن وضع الوعي لا يكتمل إلا باستدعاء عناصر أخرى ، أولها المجتمع فلا دين بلا مجتمع ، وثانيها التاريخ ، أى التحول والتبدل لأن المجتمعات متغيرة ، ولا تعرف السكون . والتاريخ ليس

والخطاب الإطلاعى الرجعى هى المسافة القائمة بين دلالة الدين عند عبد الرحمن الكواكبي ودلالته عند مصطفى محمود . كان الكواكبي رجل دين ، وفخوراً بدينه وإسلامه . ومصطفى محمود مسلم وداعية إلى الإسلام . وعلى الرغم من الانتماء إلى الإسلام ، فقد كان الكواكبي داعياً إلى التغيير محارباً للاتحطاط ، أما مصطفى محمود ، فلا يلوث كلماته بأسئلة الواقع الحارقة ، من جوع واستبداد وهزيمة ، بل يرجع الأسئلة كلها إلى نقاء الروح وصفاء العقيدة وطقوس التهجد . إذا كان الوعى الدينى ، كما الإنسان المؤمن ، يفتنى روحياً وثقافياً فى عملية مواجهة الواقع المتجدد من أجل حياة للإنسان أفضل ، فإن الانسحاب من الواقع باتجاه فكر وشعور دينيين مجردين ، يفقر الوعى الدينى ويفقر الإنسان المؤمن أيضاً . ينتهى الواقعى والعملى واليومى والتاريخى فى فلسفة مصطفى محمود ، التى تبدأ بروح الإنسان وتنسى الإنسان ، بينما يبدأ خطاب الكواكبي وينتهى وهو يتحدث عن الاستبداد ، الجهل ، العلم ، التربية ، الترقى ، والاستبداد والتخلص منه .

يعطى عبد الرحمن الكواكبي ومصطفى محمود شكلين من الوعى الدينى ، يختلفان إلى حدود التناقض ، فلا يبنى ما يوحد بينهما إلا نواة دينية مجردة ، أى مضموناً أولياً ، لا يمنع الفراق الشامل بين الرجلين ، نقرأ فى كتاب الكواكبي : " طبائع الاستبداد " : " المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية أو سحر بيان يحل عقد الجيوش ، لأنه يعرف أن الزمان ضنين بأن تلد الأمهات كثيراً من أمثال الكميت وحسان أو مونتسكيو وشيللار " (٩) . لا يشير الكواكبي فى قوله هذا إلى دور الكلمة فى مقاومة الاستبداد ، إلا بقدر ما يعترف فيها بالثقافة الكونية ، التى توحد بين الكميت ومونتسكيو ، فلا يقع فى ثنائية الغرب والشرق ، الذائعة الآن ، والتى لا ترى من الغرب إلا الفلسفات العقلانية . ويقول الكواكبي أيضاً : " لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد ، لا اعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة ، وإنما يتلهم بها المتهوسون للعلم ، فإذا نبغ فيهم البعض ونالوا شهرة بين العوام لا يعدم وسيلة لاستخدامهم فى تأييد أمره ينحو سد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد . نعم ترتعد قرائص المستبد من علوم الحياة ، مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم ، والسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والخطابة الأدبية ، وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم ، المنسقة للشمرس المحرقة للرؤوس " (١٠) . يومئ الكواكبي إلى ملامح الثقافة السلطوية ، التى تمجد الكتب المبتة والثقافة الشكلية ، وتستنكر كل معرفة تحرض العقل وتتهم السلطة

الواقع وتعتبر الواقع مرجعاً فى طرح الأسئلة والإجابة عليها ، دفعت بالوعى الدينى إلى انفتاح مشابه ، أو فرضت عليه شكلاً واقعياً من التعايش مع المستجدات الاجتماعية ، وإذا كانت العناصر الثقافية مثقلة بالوهم والأساطير والأحكام المثالية ، دفعت بالوعى إلى الانغلاق ، وإلى تهميش الزمان والمكان ، ليصبح إيمانية بسيطة مغلقة ، تُرجع الواقع إلى " التعاليم الأولى " وتعتبر هذه التعاليم معطى كونياً سكونياً . ولهذا يمكن أن نميز ، وفى إطار ميزان القوى الثقافى ، بين شكلين من الوعى الدينى : الوعى الدينى الواقعى ، وهو وعى ينفتح على المستجدات ، والوعى الدينى الشكلى ، وهو وعى لا يعترف بالتاريخ .

إن ميزان القوى فى الكل الثقافى الاجتماعى هو الذى يحدد شكل العلاقة بين عناصر الوعى الدينى الثلاثة : الفكر ، الشعور ، والعمل . وفى شروط الانغلاق الفكرى وتغيب الواقع المعاش يتراجع مكان العنصر العلمى ، ويصبح تابعاً للعنصر الإيمانى المجرد ، أى يهجر العنصر العلمى مرجعه الواقعى المعاش ، ولا يبحث عن إجاباته اعتماداً عليه وانطلاقاً منه ، بل انطلاقاً من إيمانية مجردة لاتتعامل مع الواقع إلا إذا أنكرته . وفى شروط التفتح الاجتماعى ومواكبة تغيراته ، يتحول الوعى الدينى إلى نواة أصلية (الإيمان بالله وتعاليمه) ذات شكل عملى متحرك ومتطور ومتغير . ولهذا فإن وضع الدين فى زمن صعود البرجوازية العربية يختلف عنه فى طور انحطاطها وهزيمتها التاريخية . يبحث الطهطاوى ، فى زمن الصعود البرجوازى ، معتمداً على الدين ، عن أسباب الارتقاء الثقافى والعلمى وينفتح على الثقافة الكونية ، يتعلم ويترجم ، ولا يماثل بين العلم والصناعات الغربيين و" الإلحاد والكفر " الغربيين أى يحتفظ بدينه ولا يرى فى الدين فى ذاته مصدراً لتقدم التقنية والإصلاح المدرسى والتطور الاجتماعى . كان الدين فى زمن الصعود البرجوازى ينفتح على الواقع ، ويتطور العنصر العلمى فيه مستجيباً لأسئلة الاستقلال الوطنى ونجاحه والتخلف الاجتماعى والبحث عن مستقبل أفضل . وبسبب ذلك كان الخطاب الدينى يستلهم عناصره من واقع زمانه ، ويتحول إلى خطاب تنويرى وتحريضى وتحررى ويصبح خطاباً حداثياً بامتياز ، لأنه يطالب بمجتمع بديل يتجاوب مع روح العصر . أما فى زمن السقوط التاريخى والنهائى للبرجوازيات العربية ، وتحولها إلى برجوازيات تابعة وطفيلية ومستبدة ، فإن الخطاب الدينى ينسحب من الواقع الشخص فى أسئلته الحقيقية ، ليخلق عوضاً عنه ، اعتماداً على تأويل دينى لاعتقائى ، واقعاً زائفاً يطرح أسئلة زائفة .

إن المسافة الفاصلة بين الخطاب التنويرى النهوضى

حدود الوعي الطائفي

إن كان الوعي الديني في شكله الواقعي أو الشكلي لا يتحدد كأيديولوجيا ، فإن الوعي الطائفي الناتج عن تطور الوعي الديني الشكلي في شروط انحطاط المجتمع وتفككه ، يشكل أيديولوجيا طبقية بامتياز . يعبر انتصار الطائفية ، أو صعودها ، عن انتصار أوتقدم أيديولوجيا طبقة محددة ، تحقق مصالحها الذاتية ، وهي مصالح طبقية ، عن طريق حجب مفهوم الطبقات ، وتوحيد الطبقات في كيان وهمي يدعى الطائفة . الوعي الطائفي ووعي أيديولوجي يكرس مصالح طبقة ، هي عادة مهيمنة ويبدد مصالح طبقات أخرى ، خاضعة ومستغلة (يفتح الفين) . وهذا الوعي محصلة لصراع أيديولوجي - سياسي ، تنتصر فيه طبقة وينهزم مذهبها لها نقيض ، لأن الطبقة المنتصرة تخوض معركة مصالحها الذاتية ، لا باسمها الذاتي - الطبقي ، بل باسم الطائفة ككل ، في حين تبعد الطبقات الأخرى مصالحها في علاقة التماثل الوهمي بين الطائفة والطبقة ، أي تنضوي الطبقات المختلفة تحت لواء أيديولوجيا طبقية مهيمنة تحجب ذاتها وراء وجه الطائفة .

إن استيلاء مفهوم الطائفة على مواقع مفهوم الطبقة ، محصلة معركة سياسية ، لاتعكس هشاشة البنية الاجتماعية ككل ، بقدر ماتعلن عن عجز الطبقات الخاضعة عن تحقيق استقلالها السياسي - الأيديولوجي ، وعن تأكيد وجودها الطبقي المستقل . وإذا كانت الطبقة لا تتعرف إلا في وعيها النظري والعمل لمصالحها الذاتية ، فإن الاستسلام للفكر الطائفي ، لايعبر عن رجوع إلى الدين واحتكام إلى تعاليمه ، إنما يعبر أولا عن هزيمة طبقة أمام طبقة أخرى في حقل الصراع الطبقي ، وهو صراع سياسي أولاً . في عملية استبدال الطائفي بالطبقي ، تتجلى الطائفية أيديولوجيا طبقية ، لأنها تنقذ مصالح طبقة وتبدد مصالح طبقة أخرى ، أي تركز الوضع القائم ، وتحافظ على شروط السيطرة الطبقية ، باسم مرجع وهمي ولاطبقي هو الطائفة . نلص في هذه العملية لاتكافؤ الوعي بين الطبقات المتصارعة ، وهي طبقات هشة البنية على أية حال ، لأن بعضها يخوض معركته واعيا بمصالحه ، في حين يخوض البعض الآخر معركته معتمدا على وعي زائف .

الوعي الطائفي ووعي شكلي يقسم المجتمع ، كما العالم ، إلى جملة طوائف متناقضة ، فتلتقي الطبقات ، كما الصراع الطبقي ، ليصبح الصراع الطائفي هو الصراع الوحيد ، بل تلتقي العقلانية السياسية لتعطى مكانها للاعقلانية مطلقة السراح ، لأن منطق الطائفة يفرض إلغاء

القائمة . يفتح الوعي الديني الواقعي على علوم الحياة المتعددة ، التي أنتجها تفتح الوعي الإنساني . أما الوعي الديني الشكلي ، الذي يدعوا إليه مصطفى محمود ، فلا يرى الواقع ، ولا المعارف الصادرة عنه والضرورية لمعرفة وإصلاحه ، بل يجمع الحياة في نقائصها وتعتقدها واحتمالاتها المختلفة ليلقي بها في كيس وحيد اللون عنوانه الإيمان ، فإن أراد أن يعين كيسه أكثر ، وضع إلى جانبه كيس الإلحاد ، فإن علا في الفلسفة وارتقى تحدث عن المادة والروح ليصل بعدها إلى أقانيم الخلاص والهلاك . شكلية لاهوتية صارمة أحد حديدها : الروح ، الإيمان ، الشرق ، الصلاح ، الخلاص ، وحدها الآخر : المادة ، الإلحاد ، الغرب ، الهلاك ، الفساد . ولا مكان بين الحدين لأي سؤال يحس الإنسان العادي في حياته اليومية ، علما أن الانطلاق من اليومي والراهن أساس كل قول ينتمى إلى عالم العقل والأخلاق والمسؤولية . يقول مصطفى محمود في كتابه : " رحلتى من الشك إلى الإيمان " : " العالم أصبح مسرحا مجنونا يهرول فيه المجانين في اتجاه واحد نحو القدرة المادية ... والنتيجة هي هذا الإنسان الكئيب المهموم الخائف القلق ... والإنسان المذعور الذي افتقد الأمان يحاول أن يستجلب لنفسه هذا الأمان بالوسائل الصناعية التكنولوجية ... الدين هو العلم الكبير الذي يشتمل على كل العلوم في باطنه ... الدين هو الذي يقيم الضمير ، وبهذا اليقين يجابه أعظم الأخطار ويهزمها فهو بإيمانه في حضن أقوى من دروع الدبابات " (١١) . لا مكان للمحدد أو التاريخي في الثنائية البائرة ، ولا مكان للملموس أو المشخص في الوعي الديني الشكلي . يبدأ الخطاب بلا تحديد مطلق ، فيدور حول العالم والقوة المادية والإنسان المذعور ومفاسد التكنولوجيا . خطاب يهرب من الزمن ليشوى في محراب إيمان لازم له ، لكن هذا الهروب ، أملاه الإيمان أم الموقع الاجتماعي ، يجسد " علم الدراويش " الذي أشار إليه الكواكبي ، وهو علم لا يرفع غباوة ولايزيل غشاوة ، بل يؤكد الغباوة ويكرس الغشاوة ، لأنه يدافع عن القائم ويقاتل ضد كل تقدم اجتماعي .

الوعي الديني شكل من الوعي يخترقه الوعي الاجتماعي ، الذي يتعدّد بتعدّد المواقف الاجتماعية ، فينتج توترا بين النواة الإيمانية وبعدها العملي . تحتفظ النواة بوحدها ، ويأخذ البعد العملي أشكالا مختلفة ، وفقا لميزان القوى الأيديولوجي ، وللخصوصية الثقافية التي يقوم فيها الوعي الديني . ولهذا يمكن الحديث عن : الشكل الديني للوعي القومي ، الشكل الديني للوعي الاشتراكي ، الشكل الديني للوعي الرأسمالي ... إن علاقة التوتر بين الإيمان والطبقي تمنع الوعي الديني أن يكون أيديولوجيا ، بالمعنى الضيق .

فيبدأ برفض فكرة المجتمع ، بل أن رفض فكرة المجتمع المدنى هى الأساس المطلق لصعود الوعى الطائفى وتكون الطوائف . وعندها تصبح الطائفية ، من حيث هى كيان متجانس وسكونى ، المرجع الشامل للممارسات الاجتماعية . ولما كانت الطائفة مرجعا معياريا ، أى مرجعا ذاتيا أساسه الوهم الايديولوجى أو الوعى الزائف ، فإن القبول بها أو الانتماء إليها ، يمنع إنتاج أى وعى صحيح ، سواء كان ذلك فى المستوى السياسى أو المعرفى أو النظرى ، لأن الوعى الطائفى ، وهو وعى مأزوم ، لا ينطلق من الشروط الاجتماعية الموضوعية ، بل من الصورة الوهمية التى صاغها الوعى المأزوم للطائفة الأخرى .

فى حقل الوعى الطائفى ، والذي تحطم العقل شرطا لوجوده ، تصبح الطائفة النقيض صورة للسلب المطلق ونظيرا للشر ، ويكون تحطيم الطائفة الأخرى شرطا لتحرر الإنسان الطائفى من الأزمة وهكذا يبدأ الوعى الطائفى بمثالية مطلقة على صعيد الفكر ، ليصل ، وبسبب منطقته الداخلى ، إلى ممارسة عدوانية وإرهابية ، لأن خلق الآخر كتنظير للشر يقضى بتحطيمه . لكن الطائفى لا يحطم فى هذه الممارسة إلا ذاته ، لأن النقيض المطلوب تدميره محض خلق ذاتى للوعى المأزوم . لا وجود للطائفية إلا فى الوعى الطائفى الذى لا يدرك ، بسبب عجزه الذاتى ، أسباب صعود الطائفية ويمنع هذا الوعى الإنسان الطائفى عن التوجه إلى الأسباب الحقيقية لأزمته مستعصفا عنها بأسباب وهمية . لكن هذا الوهم ينتج آثارا مادية تتجلى فى التقاتل والتناحر وتدمير المجتمع . ولهذا تأخذ العقلانية مدارها الكامل فى حقل الطائفية ، بدءا بالوعى الزائف وصولا إلى الحرب الأهلية المعلنة أو المستترة ، ولهذا أيضا تشكل الطائفية تمردا على المجتمع الحديث ومعايير الحضارة ، فالمجتمع الحديث يقضى الاعتراف بالإرادة المجتمعية وبالعقلانية والديمقراطية ... وتأتى الطائفية لتقيم تناقضا بين إرادة الطائفة وإرادة المجتمع ، وتدمر معايير العقل الموضوعية باسم معيارية التعاليم الطائفية ، ولتحطم مفهوم الديمقراطية باسم التعايش المستحيل بين الطوائف المخلوقة . أكثر من ذلك إذا كان الوعى الحديث قد أنتج مقولات سياسية جديدة مثل الحزب ، النقابة ، المدرسة العلمانية ، الحرية الفردية ، الحق فى الاختلاف والتعددية ، فإن المنظور الطائفى يلقى بجميع المقولات الحديثة فى أتون الحرمان أو ينصب لها المشائق المقدسة ، معتبرا الطائفة ، وهى شكل اجتماعى متخلف ، الأساس الوحيد للإنسان . وبسبب ذلك ، لاتشن الطائفية الحرب على الطائفة النقيض فقط ، بل على كل إنسان يرفض التصور الطائفى ، فلا يكون التعايش الاجتماعى عندها أكثر من الحرب المستمرة بين الطوائف المختلفة . ولهذا فإن الدعوة ،

الطائفة الأخرى . يبدأ الوعى الدينى بالاعتراف بوجود الله ، فيكون الامتثال إلى الله وتعاليمه هما المرجعان الأساسيان . أما الوعى الطائفى ، فيبدأ بالطائفة النقيض ، لا فى وجودها الفعلى ، بل كما صاغها الوعى الزائف ، فيبدو إلغاء الطائفة - النقيض هو المرجع الأساسى الذى يحدد الوعى الطائفى . ولهذا فإن هذا الوعى يتحدد سلبا ، لأنه لا يصدر عن التعاليم الدينية التى يدعى الوعى الطائفى الانتماء إليها ، بل يصدر عن صورة الطائفة - النقيض ، التى صاغها الوعى الزائف . وإذا أخذنا ببعض الدروس المشخصة ، كالتائفية اللبنانية مثلا ، نجد أن الوعى الطائفى تعبير عن أزمة أخلاقية ومعنوية وقيمية ، ومرآة لهزيمة القيم العقلانية والديمقراطية أمام القيم والمعايير اللاعقلانية والمستبدة . وبسبب هذا ، فإن الطائفية ، وهى صورة لمجتمع مأزوم ، لا تبحث عن حل لأزمة المجتمع ، بل تقود المجتمع المأزوم إلى الانتحار الذاتى ، لأنها لاترى الحل إلا فى التقاتل الطائفى ، أى فى انتصار طائفة وهزيمة أخرى .

يقسم الوعى الطائفى المجتمع إلى طوائف متجانسة ، وتكون إحدى الطوائف الخير كله وما عداها الشر كله ، أى يكون التناقض الشامل هو شكل العلاقة الوحيد بين الطوائف فلا تعترف ببعضها إلا متقاتلة ، لأن التقاتل هو شرط وجود الطوائف . وإذا كانت الطائفة لذاتها هى الخير كله ، فإن من يخرج عليها ، أو لا يمثل إلى تعاليمها ، يكون خارجا على الحق ، ومصيره مصير الطائفة - النقيض ، أى الإعدام . فى هذا التصور تكون الطائفة ، أو الوعى الطائفى ، مرجعا شاملا ، فهى المرجع السياسى والفكرى والحقوقى ... وبأخذ المرجع الطائفى طابع القداسة ، حين ينتسب إلى النص الدينى ، الذى صاغه الوعى الطبقي المسيطر ، فتصبح الطائفة مقدسة ، وتخوض حريا مقدسة ، إلى غير ذلك من الممارسات اللاعقلانية ، التى تؤسس لتدمير المجتمع .

تظهر مأساة الطائفية كاملة فى دلالتها التاريخية ، أو فى موقعها من عملية التقدم الاجتماعى . يقول التاريخ : كلما ارتقى الإنسان وتطورت شخصيته انخلع عن الأطر الاجتماعية الضيقة ، واندمج فى العلاقات المجتمعية الواسعة . ذلك أن تراجع البعد المجتمعى ، وصعود البعد الفئوى الضيق ، والطائفية فئوية مغلقة ، إشارة صريحة إلى التخلف بالمعنى التاريخى للكلمة . يفترض التقدم الاجتماعى الاعتراف بفكرة المجتمع مرجعا أساسيا لجملة الممارسات الاجتماعية ، فيكون المجتمع حوارا وتفاعلا وصراعا داخل الوحدة الاجتماعية ، الأمر الذى ينتج مجتمعية السلطة ومجتمعية المعرفة ومجتمعية الحوار . أما الوعى الطائفى

السافرة أو المضمرة ، إلى الحرب الأهلية ، هي من الفروق الأساسية بين الوعي الديني والوعي الطائفي . يؤكد الوعي الأول علاقة الإنسان بربه ، وأساسها الإيمان ، بينما يؤكد الوعي الثاني علاقة الطائفة بالطائفة النقيض . وأساسها الحرب أو التناقض الشامل . ويدور الوعي الديني بين السماء والأرض ، ويحمل قيما روحية وتهذيبية ، وينتقل الوعي الطائفي من الأرض إلى الأرض . ناسيا السماء ومؤكدا معايير تهديدية ، ولا يرجع إلى السماء إلا ليستعملها في زرع التدمير وانتشاره .

يأخذ الوعي الطائفي شكلا مضمرًا أو سافرا ، ويكون الشكل المتحقق محصلة لميزان القوى السياسي - الايديولوجي القائم في شرط محدد . وإذا كانت الطائفية اللبنانية هي الشكل الأكثر وضوحا في هذا العالم العربي ، فإن أشكالا ، أقل وضوحا ، توجد باستمرار في هذا العالم العربي . مثل حالة المسلمين والأقباط في مصر ، أو حالة المسلمين في شمال السودان والمسيحيين في جنوبه إن بذور الطائفية قائمة باستمرار ، بسبب هشاشة المجتمع وفشل الدولة البرجوازية التابعة في تحديث المجتمع . لكن صعود الطائفية أو تراجعها مرهون بالظرف السياسي - الايديولوجي العام . فلقد تضمنت كتابات سيد قطب دعوة مضمرة إلى الطائفية ، وربما تتضمن بعض كتابات حسن حنفي شيئا قريبا ، لكن أشكال استقبال الفكرة وسبل تعيبنها تتجاوزان إرادة الكاتب الأول ، كما الثاني ، وتحددان بالظرف الاجتماعي العام ، بقسور قطب : " هناك داران : دار الإسلام وحمايتها حماية للعقيدة والمنهج والمجتمع الذي يسود فيه ، ودار الحرب وهي الأرض التي لا يهيمن فيها الإسلام ، ولا تحكم فيها شريعته ، بالقياس إلى المسلم وإلى الذمي المعاهد كذلك ، وتلك دار على المسلم أن يحاربها " (١٢) إن تعبير مسلم ، ذمي يشير ، شاء أم أبى ، إلى مجتمع تسيّر أموره طائفة ، أي أنه ينفي مفهوم المجتمع المدني لصالح مجتمع أساسه مرتبة دينية ، فيكون الانتماء الديني بديلا عن الإرادة الاجتماعية الكلية . أما حسن حنفي فلا يعالج إشكالية " التجديد الفكري " بمفاهيم التبعية الثقافية ، كونية الثقافة ، الثقافة الإنسانية ، بل يرد دعوة التجديد إلى " تأمر مسيحي " على ثقافة إسلامية : " وجدت هذه الفئة نفسها تدعو للحدوث وترك القديم " الإسلامي " ولكنها بينها وبين نفسها تحرص على القديم " المسيحي " وترى في تاريخ الكنيسة القبطية تاريخا لمصر ، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخا للبنان " (١٣) .

ومهما كانت إشكالية التجديد وتناقضاته ، والتناقضات قائمة ، فإن حنفي لا يستعمل مفاهيم علمية بل أدوات

معيارية ، لكأنه ، ومع بعض التحفظ ، يحارب طائفية بأخرى . هذا إن كان الفكر التجديدي طائفيا ، كما يعتقد . ويمكن القول في هذا المجال : أن المنطق الداخلي الذي يحكم الآن كتابات بعض المفكرين " الإسلاميين " يتضمن طائفية سافرة أو مضمرة ، لأنه يعتبر الإسلام صالحا ، لا لحل مشاكل المسلمين فقط ، بل لمشاكل جميع " الطوائف " الأخرى ، لأن البدء بتعبير " المسلمين " يقود مباشرة إلى تعابير المسيحيين ، اليهود ، البوذيين ... وفي هذه الحال ينحل المجتمع إلى طوائف ، ويختصر العالم كله إلى أديان ، بعضها أرفع شأنًا من البعض الآخر . ويبدو هذا المنظور واضحا ، على سبيل المثال ، في قول مصطفى محمود : " والإسلام يقدم للعصر المادي باب النجاة الوحيد والحل الوحيد والمخرج الوحيد " (١٤) . إن تكرار كلمة " الوحيد " لا يرفع من شأن الإسلام إلا ليخفض من شأن أديان أخرى ، أي يمارس عسفا ايديولوجيا ، مهما كانت نوايا القائل .

لا يدور السؤال الأساسي ، بالتأكيد ، حول وصف أو توصيف الوعي الطائفي بل يجب أن يدور حول أسباب صعوده ، لأن الجوهر ليس معرفة " كيف " يتكون الوعي الطائفي ، فهذا وصف خارجي للظاهرة . إنما المطلوب هو معرفة " لماذا " تكون هذا الوعي . وعندها يصل السؤال إلى القوى الاجتماعية المسيطرة ، التي تتكئ على جملة أدوات وشروط لصياغة وعي زائف .

السؤال الأساسي : ملاحظات سريعة :

يمثل الوعي الطائفي ، كما الوعي الظلامي بشكل عام ، سؤالا خطيرا يمس مستقبل المجتمع العربي وحاضره . لكن هذا السؤال يصبح ثانويا بالقياس إلى آخر هو : سؤال الدولة البرجوازية المهزومة التي تنقذ سلطتها عن طريق هزيمة المجتمع بأسره . فلقد تشكل الوعي الشعبي - الوطني في حقل النضال ضد الاستعمار ، وضد القوى الاجتماعية المحلية التي تناهض عملية التقدم الاجتماعي . وكان الوعي ، في تلك الشروط ، يبدأ بالمشخص ويعود إليه ، ويقترب من مفاهيم محددة مثل الاستعمار والقوى الرجعية والاشتراكية . وجاءت هزيمة حزيران (يونيو) والفورة النفطية وتراجع المشروع الوطني ، لتعطى المكان لقوى اجتماعية مهزومة ، لا تحتفظ بوجودها إلا إذا أكدت شروط الهزيمة وعملت على استمرارها ، وأول هذه الشروط اغتراب العقل وتدمير العقل الفاعل . وإذا كان الوعي الشعبي - الوطني وهو وعي تاريخي صحيح ، يبدأ بالمشخص ويعترف بمفاهيم التاريخ والمكان والزمان ، فإن الوعي المغترب ، والطائفي جزء منه ،



دار الثقافة الجديدة

• أحدث الإصدارات •

- * فى الثقافة المصرية
د. عبد العظيم أنيس / محمود أمين العالم
* معجم البناء الحزبى
- ترجمة : صادق موسى
* بيت للرجم - بيت للصلاة
(رواية) أحمد عمر شاهين
- * من صور المرأة فى القصص والروايات العربية
د / لطيفة الزيات
- * المدرسة الاشتراكية فى الصحافة
(الحقبة اللبينية ١٨٨٦ - ١٩٢٧)
د / عواطف عبد الرحمن
- * رحلة إلى الشرق
هيرمان هيسه ترجمة : سميرة الكيلانى
- * ثلاث مسرحيات عن الانتفاضة
توفيق المبيض
- * نجيب محفوظ فى مرايا الاستشراق السوفيتى
أحمد الحميسى
- * الإنسانية .. تقاليد ومفارقات
بافل جوريفتش
- * البيروستروكا .. مفهوم
جديد للاشتراكية
(مقالات مختارة) ترجمة حمدي عبد الجواد

الأبعاد . تنتج السلطة دينها ، وتروج له فى أجهزتها
الايديولوجية المتعددة ، وتخلق له الكاتب والفقير . وتقوم
بشكل متواقت بقمع العناصر العقلانية والتنويرية . وفى هذا
الشرط يتحرك الوعى الجماهيرى بين حد القمع وحد التضليل
أى فى حقل تسيطر فيه العناصر اللاعقلانية . وبما أن
الايديولوجيا المسيطرة هى ايدىولوجيا الطبقة المسيطرة وفى
ظرف يتم فيه تدمير الايدىولوجيا المقاومة ، فإن الوعى
الجماهيرى يكون مرآة للوعى التضليلى المسيطر . وبذلك

يقفز فوق الشخص ليستقر فى حقل اللاتحديد وفى فضاء
العموميات ، فيتراجع الإيمان العقلانى مفسحاً الطريق لإيمانية
مغلقة . والإيمان لا ينكر العقل والإيمانية تقيض للعقل
ونفى له .

تصبح الطبقة المسيطرة حاکمة وقائدة حين تحقق ،
وبشكل لامتكافئ ، مصالح المجتمع ، أو بعضاً منها ، فى
لحظة تحقيقها لمصالحها الذاتية ، وفى هذه العلاقة التى تربط
الطبقة بالمجتمع ، تمارس الطبقة المسيطرة هيمنتها فتتكنى
الهيمنة على أساس شرعى ، يرى فيها المجتمع صورة
لظموحه ومصالحه . ولهذا يقال : ترتبط هيمنة طبقة محددة
بالمنفعة التى تؤمنها للمجتمع ككل . وهذا مايفصل السيطرة
عن الهيمنة ، لأن الهيمنة تعنى قبول السيطرة والاعتراف بها
من قبل الطبقات المسيطر عليها . أما فى شروط البرجوازية
العربية المهزومة ، فإن الهيمنة لاوجود لها ، بسبب استحالة
تحقيقها ، فبكون قمع المجتمع بديلاً عن الهيمنة . ومن أجل
تحقيق قمع شمولى وفاعل تتضخم أجهزة الدولة وتتسع
إدارات الدولة ، ويتراجع حيز المجتمع المدنى ، ويتم إلغاء
الاستقلال السياسى للحركة الجماهيرية . وفى هذا المنطق
يطال القمع كل القوى التى تبحث عن سببية الهزيمة وتسعى
إلى تجاوزها ، أى تكون القوى العقلانية هى الهدف الأول
للأجهزة القمعية ، ويكون العقل فى ترجماته الشخصية مثل
الأحزاب ، الديمقراطية ، النقد ... غاية القمع ومبرر
وجوده . مع ذلك ، فإن القوى الحاكمة والمهزومة تبحث عن
شرعية ايدىولوجية تبرر وجودها ، أو تبحث عن شرعية تبرر
بها قمعها للقوى العقلانية والديمقراطية ، وتجد فى الدين
وجهاً من وجوه الشرعية المفقودة . إن صورة الدين فى
ايدىولوجيا القوى الحاكمة المهزومة تساوى صورة السلطة
المهزومة اللاجئة إلى الدين . فى هذا المنطق الطبقة
الذرائعى ، أو التليفى ، أو كلاهما معاً ، لا يكون الدين
إلا شكله الوظيفى ، من وجهة نظر السلطات الطبقة
الحاكمة . ينزع الدين السلطوى إلى تغيب الواقع اليومى
المعاش ، وإلى تذويب الملموس والمحدد واليومى فى مقولات
العام والمجرد واللامحدود . ولهذا تحتضن هذه السلطات
مقولات : الإيمان والإلحاد ، الشرق والغرب ، الأصالة
والمعاصرة .. لأن هذه المقولات فارغة من أى تحديد طبقة أو
تاريخى . بل أن هذه السلطات فى بحثها عن شرعية
ايدىولوجية تليفية ، تستعمل مقولات الكفر والإيمان وفقاً
لمصالحها الذاتية ، فبأخذ الموقف الدائم للسلطة صفة الإيمان ،
وبأخذ كل فكر ناقد لها لباس الكفر . أى يصبح الدين
أحد مشتقات الايدىولوجيا السلطوية وتابعاً لها .

يتحدد الحقل الايدىولوجى للسلطات المهزومة بعنصرين
أساسيين هما : القمع والتضليل . لكنه تضليل متعدد

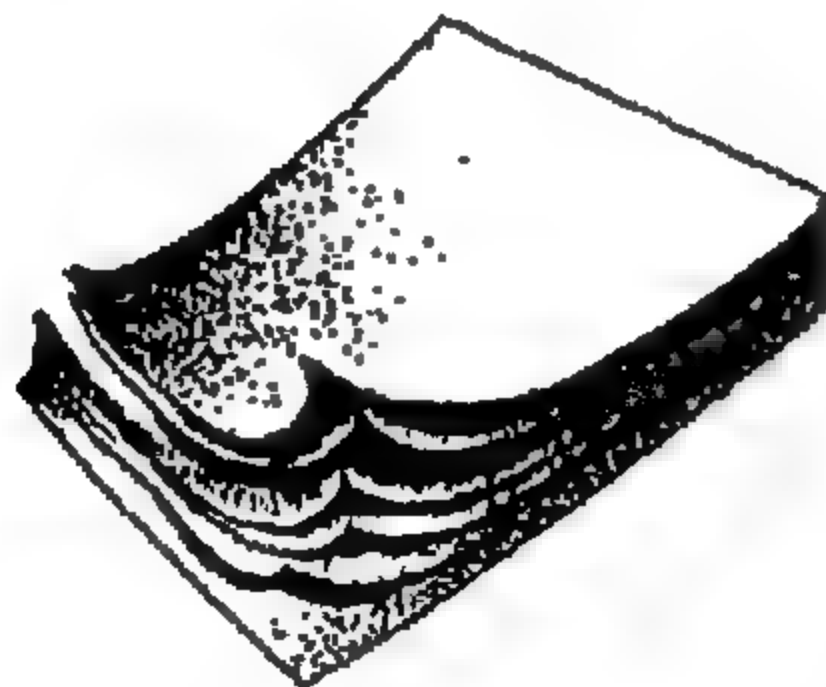
يصبح نشر اللاعقلانية هو الجسر الذي ينقل الهزيمة من مستوى السلطة الحاكمة إلى مستوى المجتمع بأسره . والطائفية والظلامية شكلان من أشكال اللاعقلانية .

إن هزيمة حزيران وتراجع المشروع الوطني يساهمان موضوعياً ، في صعود الوعي الديني ، حيث يكون هذا الوعي احتجاجاً مشروعاً على واقع مهزوم لا يؤمن للإنسان الرغبة ولا الكرامة ، لكن تدخل الدولة الأيديولوجي ، وجمعها للقوى العاقلة يجعل الوعي الديني احتجاجاً ضد المجهول . ضد عدو ملتبس الهوية ، أي يجعل الوعي ينطلق من الواقع ولا يعود إليه ، بل يتجه إلى مجال غائب التحديد . يرى الوعي المغترب الهزيمة بدون أن يرى أسبابها ، فلا يدفع الهزيمة بل ينتجها بشكل جديد (١٥) .

بعض مراجع الدراسة

- ٨ - شئون فلسطينية : العدد ٨١ / ٨٢ . ١٩٨٧ . ص : ١٥٧ . بالاستناد إلى كتاب :
- La naissance des Dieux , eds l'union rationaliste . Paris, 1966 .
- ٩ - الكواكبي : طبائع الاستبداد . مؤسسة ناصر ، بيروت ، ١٩٨٠ . ص ٣٠ .
- ١٠ - المرجع السابق ص ٣١ .
- ١١ - مصطفى محمود : رحلتى من الشك إلى الإيمان . دار المعارف . ص : ١٠٧ - ١١٦ .
- ١٢ - د. محمد حافظ دياب : سيد قطب ، الخطاب والأيديولوجيا ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة : ١٩٨٧ . ص : ١٣٨ .
- ١٣ - د. حسن حنفي : التراث والتجديد . دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨١ . ص : ٢٥ .
- ١٤ - مصطفى محمود : المرجع السابق . ص : ١١٦ .
- ١٥ - تيلمان ايفرز : السلطة البرجوازية في العالم الثالث . (نشر د. رزق الله هيلان) دمشق ، ١٩٨٧ . ص : ١٥٢ .

- ١ - عبد الرحمن الكواكبي ، المؤلفات الكاملة ، الطبع الأولى ، بيروت . ص : ٢٣٤ - ٢٣٥ (أنظر كتاب د. أحمد برقاروى محارلة في قراءة عصر النهضة ، بيروت ، دار الرواد . ص ٩٥) .
- 2 - J.M. Piou : la Pensée Politique de Gramsci , Paris , eds, anthropos . P. 208 .
- ٣ - مجلة النهج . العدد ١٥ ، ١٩٨٧ . ص : ١٠٦ - ١٠٧ .
- ٤ - المجلس : حرب الفلاحين في ألمانيا ، دمشق ، دار دمشق ص : ٤٧ .
- 5 - L'enin : la Faillite de La 2 internationale Eds Socialed P. 31 - 32 .
- 6 - L'homme a - t - il cr'ee Dieua a` Son image , Paris , Eds : l' union rationa liste . 1968 . P. 233 - 234 .
- ٧ - د. رفعت السعيد ، حسن البنا ، الطبعة الأولى . ص : ١٠٠ .



العرب

بين الدين والسياسة

د. غالى شكرى

لم تكن ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التى عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع فى القاهرة بين الرابع والسابع من ابريل (نيسان) ١٩٨٩ ، إلا حصيلة الحوار الثقافى العربى الواسع حول ظاهرة مسمى " بالتطرف الدينى " المعاصر . تبدو هذه الحصيلة واضحة فى جملة المصادر التى أثبتتها الباحثون الاجتماعيون المشاركون من مختلف الأقطار العربية . وتبدو أيضا من اتجاهات النقاش الديموقراطى للأوراق التى قدمت فى الندوة . وتبدو أخيرا من غلبة الأبحاث التى تناولت البعد السياسى والاجتماعى المعاصر للحركات " الدينية " العنيفة أو غير العنيفة التى عرفها العالم

البعض يقول إنه من واردات الغرب ، والبعض يقول إنه من صادرات العلمانيين ، وفى الحالين فهو من صياغة الخصم . والمصطلح الناجع هو الذى يوافق عليه صاحب الظاهرة ويتفق فى الوقت نفسه مع " مقتضى الحال " .

هذه نقطة أولية تحاشى الباحثون فى ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التعرض لها ، بالرغم من أهميتها الفائقة فى تحديد معالم الظاهرة . يقول عاطف العقلة : " إن الحركات الدينية - الاجتماعية التى شهدتها المجتمع العربى الإسلامى خلال فتراته التاريخية المختلفة كانت تتشابه من حيث هدفها المتمثل فى محاولة العودة بالمجتمع العربى الإسلامى إلى الجذور الإسلامية والأساسات التى طبقت أيام الرسول (ص) والخلافة الراشدة ، وأنها كانت تظهر كردود فعل للأزمات الحادة التى كانت تعترض وتهدد مصير المجتمع العربى الإسلامى . وأخيرا فإن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال قيادة " كارزمية " . قد يصلح هذا التعميم فى تفسير الحركات السلفية المعروفة فى تاريخنا الحديث كالوهابية والمهدية والسنوسية ،

الإسلامى فى السنوات العشرين الأخيرة ... هذا على الرغم من أن عنوان الندوة - أكرر - هو " الدين فى المجتمع العربى " ، وليس مايسمى " التطرف الدينى " .

أردت أن أقول إن القائمين على الندوة لم يتعمدوا التركيز على هذا الذى ندعوه " تطرفا " ، وإنما كان الهدف الأصيل هو البحث فى الدور المعاصر للدين فى المجتمعات العربية اليوم . غير أن هذا الهدف المعلن قد أعيدت صياغته عمليا ، سواء من جانب الباحثين أنفسهم الذين افترضوا أن مايدعى بالتطرف الدينى هو الهدف المضر ، فكتبت غالبيتهم كليا أو جزئيا عن هذا " التطرف " ، أو من جانب المحاورين الذين ناقشوا الأوراق فى ضوء هذا " الإضمار " . ومعنى ذلك أن الارتباط الحميم باللحظة التاريخية فرض نفسه على الفكر العربى أكثر كثيرا من ارتباطه بالإطار الأكاديمى . واللحظة التاريخية تقول إن هناك شيئا يدعوه البعض " تطرفا دينيا " يستحق من الجميع مواجهته بالفهم والتوصيف والتحليل والتقييم . وأيا كان مصدر المصطلح ، فهو لا يحوز على الإجماع .

* د . غالى شكرى - ناقد أدبى - مصرى .

ولكن إلى أى مدى يصلح لتفسير التناقض بين حركات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي من جهة ، وبين حركات حسن البنا وسيد قطب وشكري مصطفى من جهة أخرى ؟

قبل محاولة اكتشاف الجواب من أبحاث علماء ندوة " الدين فى المجتمع العربى " لابد من تحديد العلامات الفارقة بين " سلفيات " العصر العربى الحديث . ولتتفق أولا على أن التعميم بين رموز كل اتجاه هو إلى المجاز أقرب لتيسير التعامل مع الظاهرة . الوهابية مثلا تختلف عن المهدية ، والأفغانى يختلف عن الكواكبي ، وحسن البنا يختلف عن سيد قطب . ولكننا نلجأ إلى التعميم فنقول إن القاسم المشترك بين الجميع هو تنقية الإسلام من التاريخ الاجتماعى للمسلمين ، أى من " الشوائب " التى عقلت به فى التطبيق الفردى والجماعى مما تواضعتنا على تسميته به " الخرافات " ، والعودة إلى السلف الصالح ، وهو أولا النص القرآنى ثم سيرة الرسول (= الأحاديث النبوية الصحيحة) فأعمال الخلفاء الراشدين . وقد يختلف السلفيون حول المدى الذى يصل إليه اعتمادهم على هذه المصادر ، فالبعض قد يعتمد القرآن الكريم وحده والأحاديث التى تتصل بما ورد فيه ، والبعض يعتمد القرآن والسنة جميعا ، والبعض يتسع لما صدر عن الخلفاء الراشدين . ولكن " صدر الإسلام " يبقى هو العصر الذهبى و " النموذج " الذى يهتدى به السلفيون على اختلاف مشاربهم .

غير أن هذا الاتفاق العام لا يظل قائما إلى المنتهى ، حيث أن الوهابية أو المهدية أو السنوسية حركات سياسية اجتماعية دينية منظمة بعضها خاض الحروب وبعضها وصل إلى السلطة . وقد توفرت لها كلها الشخصية الكارزمية (أو مانسميه بالقيادة التاريخية) واندمجت فى الكيان الشعبى للمجتمع حتى أنها تحولت إلى قسمة من قسومات الهوية الروحية . السياسية للقطر الذى تنتمى إليه وجزء لا يتجزأ من " الخصوصية " الاجتماعية .

وهو أمر يختلف تماما عن الحركات الفكرية - السياسية التى قام بها الأفغانى وعبد الكواكبي ، حيث يندرج الجانب الأكبر منها فى مانسميه " الإصلاح الدينى " الذى يعتمد أساسا على التربية والتثقيف والفتاوى من خلال قنوات الدولة (المدارس والمعاهد والأزهر والقضاء الشرعى) ، ويتوجه أساسا إلى التوفيق بين القيم الإسلامية العامة وقيم الحضارة الحديثة (= فى الغرب) بواسطة تفسير جديد للقرآن . وهذا الاتجاه يتكسب من " المفكرين " و " المصلحين " لا من القادة الجماهيريين أو التاريخيين . كل

ما نعرفه عن الأفغانى أنه كان ماسونيا ، وأن محمد عبده كان لبعض الوقت عضوا فى الثورة العرابية . ولكن أحدا منهما لم يكن " زعيما " لحركة شعبية . إنهما من " المثقفين " .

حسن البنا أو سيد قطب توفرت لكليهما صفة " المصلح " وصفة " الزعيم " فى وقت واحد . ولكن أيهما لم يصل فى زعامته إلى قمة محمد بن عبد الوهاب أو المهدي أو عمر المختار أو بن باديس أو عبد الكريم الخطابى ، لأن هؤلاء استقطبوا إلى جانبهم حركة شعبية كاسحة تمثل الأغلبية الساحقة ، ولأنهم حين حملوا السلاح فقد توجهوا به إلى صدور المحتلين الأجانب أو الاقطاعيين .

لذلك كان الجميع من الوهابية إلى الاخوان المسلمين من السلفيين حقا ، وقد ظهوروا فى أوقات الأزمت فعلا ، وبرزت من بينهم قيادات تاريخية ، ولكنهم يختلفون بعدئذ فى كل شئ .

ولا تنتمى تيارات الإسلام السياسى (كما نحب أن نسميه بدلا من التطرف الدينى) إلى سلفية الوهابيين أو محمد عبده ، فأصحابها لا ينشدون الخصوصية الشعبية أو الإصلاح الدينى ، وإنما هم ينتسبون إلى شجرة الاخوان المسلمين . غير أن مسافة الأربعين عاما التى تفصلهم عن حسن البنا ، ومسافة الثلاثة والعشرين عاما التى تفصلهم عن سيد قطب ، قد اشتملت على متغيرات كثيفة ومتلاحقة ، محليا وعربيا ودوليا ، بما رسم لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى مسارا أو مسارات مغايرة .

قبل أن يصوغ لنا علماء الاجتماع العرب فى ندوتهم القاهرة هذه المسارات حددوا لنا بعض المؤشرات .

{ الدين والمجتمع }

بدءا من " الدهشة " راح الباحثون العرب عن الدين فى المجتمع يحرثون الأرض من عدة زوايا . ولكن هذه الزوايا تلتقى عند " نقطة إيجابية " هى ارتباط الدين بالشخصية العربية على صعيد الهوية وبالتطور الاجتماعى العربى على صعيد الايديولوجيا ، وأن هذا الارتباط وذاك لعلاقة لهما بتسييس الدين . وبالرغم من أن الهوية الوطنية أو القومية ، وكذلك حركة الصراع الاجتماعى هما فى خاتمة المطاف توصيف سياسى .. إلا أن القائلين بهما يفصلان هذا التوصيف عن " الإسلام السياسى " كمنظومة من الأفكار والأفعال لاتقبل التجزئة ، فالموقف منها هو الرفض المطلق أو

القبول المطلق . وأى تشخيص لعلاقة الدين بالمجتمع خارج هذه المنظومة لا يرتبط بما ندعوه " تسييس الدين "

على ذلك فإننا نرصد منطلقات ومقترحات الباحثين العرب فى ندوة " الدين والمجتمع العربى " هكذا :

* التيار الأول يربط الدين بالايديولوجيا فيقول حيدر ابراهيم على (السودان) إنه يتعين " علينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير ايديولوجى واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة فى حياة الناس وعلاقاتهم . ولابد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التى تخفى هذه الحقيقة ، فأكثر الظواهر الدينية إبهاما مثل التصوف والزهد هى تعبيرات ايديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم " . ويضيف محمد شقرون (المغرب) : " إن نقد التجارب والتعبيرات العنوية والساذجة عن العالم الاجتماعى لا ينفصل عن تعرية التصورات الميتافيزيقية للعالم ، وخصوصا تلك التى تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان فى التاريخ " .

* التيار الثانى يفرق بين الدين الرسمى والدين الشعبى الذى تمثله الصوفية أحيانا ، فيقول عبد الله حنا (سوريا) " إن الصوفية التى اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الإيجابية فى بعض الأزمان والبلدان تحولت فى عصر النهضة إلى أداة فى يد الرجعية لمقاومة التقدم والاعتناق . وبدا ذلك واضحا بصورة جلية فى عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) الذى سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى فى طبيعة هؤلاء أبو الهدى الصيادى الرقاعى الذى تولى فى البدء نقابة الأشراف فى حلب ثم قصد دار الخلافة أى استنبول حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأمسى شيخ مشايخ الطرق . وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين ، فعبد الحميد أغدق على أبى الهدى الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفه بأنه (الخليفة المعظم ظل الله فى العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم) . ومعروف أن عبد الحميد رعى الاتجاه المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة . ووصل الأمر إلى حد إصدار إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغبرة بمنع قشيل الروايات فى دمشق مما اضطر رائد المسرح السورى أبا خليل القبانى إلى مغادرة دمشق والالتجاء إلى مصر " .

ولكن ضمن هذا التيار هناك تأويلات أخرى كهذا التأويل لعاطف العقلة " فى المجتمع العربى الإسلامى ، يلاحظ أنه من الآليات الهامة التى يعمل الدين من خلالها على إضفاء

الشرعية على الأوضاع القائمة ، وبالتالي إعاقه محاولات التغير الاجتماعى هى علاقة التواطؤ Collusion القائمة بين الطبقات الحاكمة من جهة وهيئة علماء الدين من جهة أخرى . إن هذا التواطؤ ينشأ فى أغلب الأحيان عن وجود مصالح مكتسبة مشتركة Common Vested Intrests بين الطبقات الحاكمة وهيئة علماء الدين تدفعهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التفسير الاجتماعى " ، ويضيف أنه " فى المجتمع العربى الإسلامى نلاحظ أن المؤمن يفسر دينه حسب أوضاعه وحاجاته الخاصة فيهمل بعض جوانبه ويشدد على بعضها الآخر ... فالطبقة التى ينتمى إليها الفرد فى مجتمعنا العربى الإسلامى تحدد لدرجة كبيرة طريقة فهم المؤمن لدينه وتفسيره لأوضاعه ، وفى الوقت الذى نجد فيه الطبقات الغنية المثقفة فى مجتمعنا تفسر الدين الرسمى على ضوء مصالحها وتعزيزا لمكانتها ، تلجأ الطبقات المحرومة إلى الدين الشعبى بحثا عن حلول لمشاكلها اليومية الاقتصادية والنفسية . من هنا نجد كثرة قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية فى القرى وأحياء المدينة الفقيرة المحرومة (...) إن الدين الشعبى يشكل أداة من أدوات الشعب فى سعيه لحل مشكلاته المستعصية ، فالطرق الصوفية التى انتشرت انتشارا واسعا فى المجتمع العربى التقليدى والمعاصر نشأت فى واقع الأمر نتيجة لحاجات اجتماعية اقتضت الاندماج فى جماعات منظمة تمكن أعضائها من تجاوز عجزهم وكرد فعل للتمزق بصدد النصوص والتضيق على العقل والإغراق فى البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية " .

ومن خارج الندوة يستشهد عاطف العقلة بنص هام لجمال حمدان فى كتابه " العالم الإسلامى المعاصر " الصادر فى القاهرة عام ١٩٧١ ، مما يعنى أن للباحث رؤية ثابتة للأحداث المقبلة ، إذ يقول " إن أغلب الفرق الدينية والشيعة والطوائف التى تكاثرت فجأة فى صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلا على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم ... وفى العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعى مرة ولتبرير مظالمها وإبتزازها مرة أخرى .. فمنذ البداية استغل الاستعمار الدينى التركى الخلافة مطية وواجهة للشرعية ، وباسم الدين نجح فى فرض استعمار الفاشم على المسلمين ، وعلى أساس النظام الذى ابتدعه لم ينجح إلا فى أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها فى العالم العربى " (ص ١٢٥ و ١٢٦) .

ويستخلص عاطف العقلة من ذلك أنه " فى المجتمع العربى بالتحديد لعب الدين الإسلامى ولا يزال يلعب دورا

بارزا في تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع ، وبالتالي فإنه يتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي شهدتها ويشهدها هذا المجتمع .. الأمر الذي يمكن في ضوءه اعتبار الدين الإسلامي أكثر من أي دين آخر المظلة Blue Print للنظام السائد في المجتمع العربي " .

* وأخيرا فهناك التيار الذي يقتبس من الإسلام إحدى " حالاته " التاريخية أو النصية . وهو تيار متعدد الروافد ، أحدها يتخذ من النص مرجعية ثابتة ، وبعضها يتخذ من الحدث شاهدا . إن حمود العودي (اليمن) يرى مثلاً " أن التاريخ والتراث العربي الإسلامي بصفة عامة والشرق بصفة خاصة لم يعرف في عصوره الأولى أو الوسيطة نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وهي الأرض الزراعية وغيرها من الخيرات الطبيعية " .

هذا الرافد " يستند " على الحدث التاريخي ولا يستشهد بالنص ، فطالما أن ديار الإسلام عرفت الملكية العامة للأرض في ظل الشرعية يمكن الانطلاق من هذه الواقعة المحددة إلى المواجهة السجالية مع أنصار النصوص .

أما الرافد الآخر لهذا التيار ، فإنه يعتمد على النص اعتماداً كلياً و " يختار " من النصوص ما يؤيد مشروعه . هكذا يفسر غريب محمد سيد أحمد (مصر) مصطلح " الدرجة " في النص القرآني على النحو الذي ينفي المضمون الاجتماعي أو الطبقي لكلمة " درجات " التي ورد ذكرها عديداً من المرات في القرآن الكريم .

مدخل إلى الأزمة

تلك كانت منطلقات ومقترحات علماء الاجتماع العرب حول " التدين " وليس " التطرف " . ولكنهم أرادوا القول إن المجتمعات المتدينة بيئة صالحة لازدهار " التطرف " ، فإذا افترضنا أن التدين هو " أ " فإن التطرف هو " ب " أو " ت " أو " ي " ، ولكنه ليس خارج الأبجدية ، فهو قادم حتماً . وهي نتيجة غير صحيحة ، ذلك أن " الإيمان " وحتى " العبادات " تنتشر في صفوف غير " المتطرفين " .

لذلك وجبت الإشارة إلى أن العلاقة بالدين لها محددات داخل المجتمعات العربية من شأنها بلورة الموقف الفردي أو الفئوي أو الجماعي من الدين .

هناك أولاً المحددات الفكرية ، وأهمها فساد معادلة " النهضة " التي قادت الفكر العربي الحديث زهاء قرن ونصف

القرن . هذه المعادلة قامت على التوفيق بين التراث والعصر . وكان التراث يعني أساساً القيم الإسلامية العامة التي لا تتعارض مع أي تراث تاريخي سابق على الإسلام . وكان العصر يعني أساساً التكنولوجيا الغربية التي لا تتعارض أفكارها مع القيم الإسلامية . وكان دور الإصلاح الديني هو إيجاد همزة الوصل بين الإسلام والغرب ، أي تسويغ الحضارة الغربية إسلامياً ، وكان ذلك يناسب القوام الطبقي الرجراج والمائع القادم من صلب العلاقات الإقطاعية في زراعة الأرض والعلاقات التجارية في تسويق بضاعة الغرب . من هذين الأصلين تشكل الجنين الموعق الذي ولد من رحم " التخلف " في علاقات الإنتاج ، وسائله وقيمه الاجتماعية . لم تولد لنا برجوازيات قومية ذات كشف علمية وطبقة اجتماعية متبلورة ومعارك فكرية خصبة مع الكنيسة والبابوية والكتاب المقدس ومحاكم التفتيش . لم نكتشف البارود أو البخار ولا القارات ، ولم يستشهد منا أحد من أجل التأكيد على كروية الأرض . تاريخنا ليس صدق لتاريخ الغرب . ولم يكن في الإسلام وساطة بين الإنسان والله ، ولكن نظم الحكم - أي التاريخ الاجتماعي للمسلمين - هي التي تشبهت بالكنيسة والبابوية . لذلك كانت سلفية الإصلاح الديني في القرن الماضي هي العودة إلى النص الخالي من " التاريخ الاجتماعي " والكهنوت . تلك هي عودة " النخبة " . أما القاعدة العريضة من الشعب فقد فعلت العكس تماماً ، حلت وثاقها بالنص وتأويلاته وصاغت لنفسها أيديولوجية شعبية من عقائد السابقين واللاحقين ، هي أيديولوجية اللاوعي المتحرر من أنماط الفكر النخبوي .

ولكن النخبة هي التي قادت معادلة " التوفيق " بين التراث والعصر ، وقاومت عوامل الانتكاس المتمثلة في سطوة الاحتلال الأجنبي والأقليات الإقطاعية . وقد حققت هذه المعادلة أمجاداً لاشك في الصناعة والثقافة إبان لحظات الصعود التاريخي للفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازية " المسوخة " : مفتتة الأسواق ، فهي لم تكن قط برجوازية قومية عربية ، وإنما برجوازيات قطرية مشوهة لم تتوحد حتى في ظل شعاراتها " القومية " البراقة . ولأنها كذلك ، فقد انكسرت نهضتها عدة مرات . انكسارها الأكبر كان سقوط محمد علي في مصر وخير الدين في تونس . انكسارها الأخطر كان الاحتلال المباشر - البريطاني الفرنسي الإيطالي - للمشرق والمغرب . انكسارها المستمر في إجهاض ثورة ١٩١٩ (مصر) وثورة العشرين (العراق) وثورة ١٩٢٥ (سوريا) وثورة ١٩٣٦ (فلسطين) ، وهكذا حتى الهزيمة العربية الشاملة أمام الصهيونية عام ١٩٤٨ . وكانت هذه الانكسارات المتتالية هي البيئة التاريخية لانفصام

لاتتخاب " البرنامج السياسى " . ولم يكن لدى الإخوان المسلمين هذا البرنامج . لذلك سقطوا فى الانتخابات . ولكن عبد الناصر ، أكثر من أى شخص أو حزب ، كان يدرك أن هذا السقوط الانتخابى لا يرافقه الضعف ، ولا يجوز التوقف طويلا عند تفاصيل الملايسات التى أدت بالإخوان إلى محاولة اغتيال عبد الناصر أو التى أدت بعبد الناصر إلى محاكمتهم وشنق بعضهم واعتقال الآخرين .. فالصدام بين الطرفين كان حتميا ، لأنه صدام بين مشروعين لا يلتقيان ، إذا تجاوزنا وسمينا التوجه السياسى للإخوان مشروعاً ، وليست " قوة السلطة " وحدها هى التى أتاحت للناصرية فرصة التخلص من الإخوان ، فقد كانت إجراءات التصير والتأميم من أهم الوسائل التى سحبت البساط من تحت أقدامهم .

كان المشروع الناصرى - وهو الاستقلال القومى - اختراقا لدائرة التبعية الاستعمارية ، وعنوانا لمعادلة جديدة بديلة للتوفيق بين الإسلام والغرب . هذه المعادلة الناصرية الجديدة هى " التركيب " بين القومية العربية والعالم . ليست ثنائية جديدة ، وإنما تغيير فى محتوى النهضة : الهوية بما تشتمل عليه من مكونات حضارية ، والعالم شرقا وغربا شمالا وجنوبا حضارة وأفكارا . ولكن الناصرية التى أبدعت هذه الصيغة الصحيحة للبديل التاريخى وقعت فى أخطاء تاريخية أيضا :

(١) لم تبدع صيغة ديمقراطية جديدة بديلة لهزيمة الليبرالية ، وانسأقت وراء الحل الإدارى السهل فأقامت دولة المباحث والمخابرات ، واعتمدت على تنظيم سياسى هلامى يجمع كل الطبقات ولا يضم أحدا .

(٢) اتجهت إلى تصفية البدائل المنظمة ، وأساسا الإسلام السياسى والحركة الشيوعية ، تصفية جسدية حيناً وتصفية سياسية أحيانا .

(٣) اعتمدت على القاعدة العسكرية من الضباط الأحرار فى بناء البيروقراطية الجديدة ، وخصوصا فى بناء القطاع العام . وهى قاعدة من غير المؤهلين فنيا أو سياسيا لقيادة التحول الاجتماعى فى البلاد .

(٤) أحلت النخبة العسكرية مكان النخبة السياسية ، ولم تملأ الفجوة بين النخبة والقاعدة ، بل ناصبت المثقفين - والإبداع الفكرى - العداء ، وأضحى فكر السلطة هو " الفكر " وغيره هرطقات .

(٥) كرست توظيف رجال الدين الرسمى فى خدمة الحكم

عزى النهضة وإصلاحها الدينى . وهو الانفصام الذى عبر عنه ميلاد حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وانتشارها من مصر إلى بقية الأقطار العربية . هذا الذى تدعوه خطأ بالتطرف ليس أكثر من الفصام الذى وقع لمعادلة النهضة . لم يعد ممكنا التحديث بتسويق الغرب إسلاميا . كانت الخلافة العثمانية قد سقطت نهائيا عام ١٩٢٤ واصبح الاستقلال الوطنى والعدل الاجتماعى (بعد تطور المشهد الاجتماعى الذى استقبل عن طريق الصناعة الوطنية أنماطا جديدة وعلاقات جديدة ووسائل جديدة للإنتاج) يستوجب قيام نهضة جديدة لاتقوم على التوفيق . وكانت الناصرية هى الجواب المبدئى عن السؤال . ولكن عشرين عاما سبقتها عبأت المناخ الاجتماعى بجواب مضاد . وهو الجواب الذى استفاد من انفصام " التوفيق " بين الإسلام والغرب بحذف الحضارة الغربية من المعادلة والإبقاء على الإسلام وحده لا كقيم بل " كدين ودنيا " أو " دين ودولة " أو " حضارة وتشريع " . كان الذى انهزم فى النهضة هو الليبرالية . أجهضها الغرب نفسه فى بلادنا متعاوناً مع الحكومات المحلية . وتوالت هزائم الليبرالية العربية (مصر ، تونس ، سوريا ، العراق) مع المدّ النازى والفاشى العالمى . وعندما انتصر " الحلفاء " للديمقراطية فى العالم ، انتصرت فى الوقت نفسه الصهيونية ضد جميع العرب فوق الجزء الفلسطينى من الأرض العربية . وهكذا كان المد الإخوانى الإسلامى قبل الثورة الناصرية يعقدين من الزمن هو الجواب السلبى على سؤال النهضة . ولم تكن الماركسية العربية فى حال تسمح لها بأن تكون جوابا عمليا . لذلك أصبح التحدى الحقيقى للجواب الناصرى هو جواب الإسلام السياسى الذى حاول أن يقيم جسرا دينيا بين النخبة والقاعدة . ولذلك أيضا كان التناقض الحاد قبل الثورة بين الإخوان المسلمين من جهة والأحزاب " الشعبية " - كالوند فى مصر - من جهة أخرى . ولكن هذه الأحزاب البرجوازية المحتوى كانت فى نهاية الأربعينات قد شاخت . ولا يخلو انقلاب حسنى الزعيم فى سوريا عام ١٩٤٩ من هذا المغزى . والمقصود بالشيوخوخة الوفدية أو غيرها تعاضم أشباه الإقطاعيين على قمعتها وانحذار القيم العلمانية الليبرالية إلى أسفلها . لذلك لم يعد هناك فى بداية الخمسينيات إلا استبدال النهضة التى كانت بالثورة الثقافية الشاملة . ولم يكن هناك ، كما أسلفنا سوى مشروعين : الإسلام السياسى والناصرية .

فى انتخابات ١٩٥٠ الأكثر ديموقراطية فى تاريخ مصر الحديث لم ينجح اخوانى واحد . لم يكن ذلك يعنى أن الإخوان ضعفاء ، بل العكس كانوا " الأقوياء " . ولكن هذه القوة لم تطرق أبواب السلطة . كان الناس على استعداد لأن يهتفوا " الله أكبر " ، ولكنهم كانوا على استعداد أكبر

العملى لقلب هذا المجتمع الجاهلى . وتعددت الاجتهادات من اغتيال الشيخ الذهبى إلى اغتيال أتور السادات فى مصر ، وموجات ماثلة من العنف الدموى فى سوريا والجزائر وتونس وأقطار عربية أخرى . وكان العنف المضاد من جانب الدولة حاضرا طول الوقت .

كان " التحول " الكبير ، التاريخى بحق ، فى بنية المجتمعات العربية هو الإطار الاجتماعى لازدهار الإسلام السياسى . وقد تجلّى هذا التحول فى علامات ومراحل تقود إحداها إلى الأخرى :

* كان الانفتاح الاقتصادى هو العلامة الأولى . أى أنه بدلا من القطع البنىوى مع الاحتكارات الأجنبية ، أصبح الاندماج فى الدورة الرأسمالية العالمية من موقع التخلف والفقر والضعف هو نظام الحكم الجديد الذى استوجب تغييرا اجتماعيا واسعا لمصلحة الإثراء الطفيلى والنمط الاستهلاكى والاعتماد على التجارة الربوية بأشكالها المختلفة من استيراد وتصدير وتهريب ورشوة واختلاس وتجارة فى العملة وانتشار وبائى للمخدرات . وهى الأمور التى استتبعته نظاما جديدا للقيم بمقتضاه زادت معدلات الجريمة وولدت أنواع جديدة منها . وفى ظل الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى لا يبدو لها فى الأفق حل ، وفى ظل الاستفزاز الاجتماعى الصارخ من جانب الشرائح المستفيدة ، كان الاتجاه المتزايد نحو الدين أولا ثم الإسلام السياسى ثانيا أمرا طبيعيا .

* لم يؤد الصلح مع العدو الصهيونى إلى " السلام " أو إلى " الرخاء " أو إلى " الديمقراطية " . وهى الشعارات التى رفعها السادات فى مواجهة المعارضين لزيارة القدس المحتلة واتفاقيات كامب ديفيد وتطبيع العلاقات مع " إسرائيل " . لم نحصل على السلام بل ازداد العدو إغلا فى الأراضى العربية من جنوب لبنان إلى المفاعل النووى العراقى إلى حمام الشط فى تونس وضمت القدس الشرقية والجولان إلى الكيان الصهيونى . ولم نحصل على الرخاء بل على العكس تفاقم أزمة رغيغ الحبز وأزمة الديون ، وتعاظمت البطالة وعجز ميزان المدفوعات ، وبلغ التضخم حدوداً مأسوية . وكفى فى مسألة الديمقراطية أن نقرأ التقرير السنوى لهيئة العفو الدولية ومنشورات لجان حقوق الإنسان العربية . وكان من اليمير فى مقابل تفريغ الحياة السياسية العربية من قوى التحرر الوطنى ، أن يجد الإسلام السياسى الساحة خالية للزعم بأن الصراع مع الصهيونية هو صراع دينى ، وأن القضية ليست مع العرب بل مع الإسلام .

وقد أسهم فى بلورة هذا المفهوم الدينى للصراع مع

بإضفاء الشرعية الدينية على أحكامه . ووقعت المفارقة التى تعنى حاجة السلطة المكبوتة إلى الشرعية الدينية ، والإبقاء على " وضع " المؤسسة الرسمية للدين كأية مؤسسة تابعة للدولة . كان من شأن هذا الوضع إقصاء فكر الإصلاح الدينى عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية ، وإقصاء القاعدة الجماهيرية العريضة إلى رحاب الايديولوجيات الدينية الشعبية كالطرق الصوفية وغيرها . أى أن الناصرية فى واقع الأمر لم تريح النخبة الإصلاحية ولا القاعدة الشعبية على صعيد البنية الدينية للمجتمع فى موازاة فقدانها النخبة الثقافية والقاعدة الوطنية من الشعب على صعيد البنية السياسية . اعتمدت على الأزهر (المعدل) ورجاله فقط .

(٦) ارتدت أقنعة من الشعارات غطت على الوجه الحقيقى . وربما كانت أقنعة من الأمانى والطموحات ، ولكن الواقع شئ آخر . لم تكن هناك تحولات اشتراكية بل رأسمالية دولة . ولم تكن هناك وحدة عربية ، بل وحدة انفصالية . ومع ذلك كان الميثاق الوطنى والاتحاد الاشتراكى من الأقنعة الباهرة التى غطت على الحقائق الباهظة الثمن . وعندما سقطت الأقنعة أى الشعارات قال الناس إن الاشتراكية هى التى سقطت وإن القومية العربية هى التى هزمت . ولم يكن هذا صحيحا . ولكن الصواب والخطأ فى الحياة الاجتماعية للبشر لا يخضعان للمنطق الرياضى . لذلك وقع الفراغ فى المخيلة الشعبية . ولكن زمن الفراغ لا يطول ، فقد كان هناك ما يملؤه فى الانتظار .

(٧) هذه الأخطاء كانت كالثقوب التى تشكلت من خلالها قوى الثورة المضادة ، فكربا واجتماعيا وسياسيا تكونت هذه القوى فى مراكز السلطة وأجهزة الدولة كما تكونت داخل السجون والمعتقلات . وكانت شخصية جمال عبد الناصر التاريخية هى الحجاب الحاجز لقوى الثورة المضادة من الاستيلاء على السلطة وكان مجرد رحيله هو الضوء الأخضر لانقضاض هذه القوى على الحكم .

* *

والحقيقة أن النظام الناصرى كان قد سقط موضوعيا عام ١٩٦٧ كحصوله ختامية لجملة السلبات المريعة . ولكن التحول الشامل الذى بدأ تدريجيا بانقلاب ١٩٧١ هو الذى أفسح الطريق واسعا لزحف الإسلام السياسى . كانت الهزيمة أصلا هى المناخ المهيأ لاستقبال " التكفير والهجرة " التى تبلورت أفكارها فى السجن . وكان فكر سيد قطب قد اكتشف امتداده الأقصى عند شكرى مصطفى : لاتكفى الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة ، وإنما لابد من التحرك

والاجتماعية للتطرف الدينى " قدم مجموعة من الضوابط والمعايير لقياس حجم هذا التطرف واتجاهه . وأول هذه الضوابط الرؤية الأحادية الجانب فى الحياة المصرية والتي ندعوها التطرف ، فهذه الأحادية التى ينشأ عنها الجمود منتشرة فى مختلف المجالات ، وهذا الجمود يؤدى إلى العنف . يحدث ذلك داخل الاسرة الواحدة ، وداخل الوظيفة او المهنة الواحدة وداخل الحزب السياسى . وليس التطرف الدينى إلا أحد أشكال التطرف العامة فى المجتمع .

والنقطة الثانية هى ارتباط جانب كبير من الدخل القومى بالخارج ، كعائدات قناة السويس ومدخرات العاملين فى الهجرة والسياحة . مفاتيح هذه الاستثمارات ليست فى أيدينا ، وإنما هى تتأثر مباشرة بعوامل خارجية تؤثر فىنا . كيف ؟ يجب سمر نعيم : بتكبير القدرة المصرية على اتخاذ القرارات السياسية الخارجية بما يتعارض مع مصالح أصحاب التأثير ، وأيضاً القرارات الداخلية بشأن الموقف من القوى الوطنية المناهضة للمؤثرات الأجنبية . ثم تزييف وعى المواطنين لقضاياهم المصرية وبأعدائهم الحقيقيين وهدم كل القيم القومية والوطنية والإيجابية لديهم وغرس الأنكار والقيم التى تتسلاهم أو تشجع لنا بيع الدخل القومى الخارجية . وأخيراً تفكيك الروابط والمؤسسات المختصة بخلق نوعين من الحالات ، أولها النمط الفردى والآخر هو الثغرات الدينية والمذهبية . لذلك كان التطرف فى رأى الباحث " نتاجاً لمجمل الظروف الاقتصادية الاجتماعية التى خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادى من جهة ، وهو جزء من مخطط إمبريالى صهيونى تسانده قوى إقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعى وتفتيت المجتمع وتكريس تخلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى .

ويعدد سمر نعيم تجليات الأزمة الاقتصادية فى التضخم والبطالة والغلاء والفساد والهجرة وأزمة الإسكان والإثراء السريع . وهى المظاهر التى ترتب عليها أن يعالج الشباب أزماتهم بالالتجار فى المخدرات او العملة أو الرشوة أو التهريب والنصب والاعتصاب والعدوان على أراضى الدولة والإدمان واللجوء إلى التنظيمات الدينية العنيفة وغير العنيفة . إن الدراسات الميدانية تؤكد أن أعضاء هذه الجماعات من الشباب غالباً ومن سكان المناطق المحرومة .

وعلى الصعيد السياسى يشير الباحث الى غياب المشروع القومى والديمقراطية فى اتخاذ القرارات اليومية واستغلال الدولة للظاهرة كما فعل السادات فى الجامعة ، والعلاقة بين شركات توظيف الأموال وبعض الدول العربية والنظام التلقينى فى التربية والقصور الفادح فى برامج الثقافة والاعلام .

إسرائيل حادثان تاريخيان بكل ما يعنيه المصطلح من معنى . أما الحادث الأول فهو حرب لبنان . وأما الحادث الثانى فهو الحكم الجديد فى إيران . لقد ألهب الحادث الأول المشاعر " الإسلامية " بسبب التضليل الإعلامى الواسع الذى يصل إلى حد غسل الأدمغة الجماعى ، فبالرغم من أن الحرب اللبنانية فى أصلها الأصيل ليست حرباً دينية أو طائفية إلا أنها اكتسبت عمداً بهذا الطابع مما ألهب المشاعر الإسلامية فى كثير من الأقطار العربية . وكان الإسلام السياسى جاهزاً لجنى الثمار . كذلك ألهب الحادث الثانى فى إيران المخيلة الشعبية الإسلامية إمكانية البديل الإسلامى على الطريقة الإيرانية بتأثير الشعارات الديماغوجية التى كانت تعلن عكس ما تبطن . أعلنت البدء فى تحرير القدس وأضرمت التحالف العسكرى والاقتصادى مع " إسرائيل " ، وأعلنت الديمقراطية وأضرمت حمامات الدم . أعلنت الثورة الإسلامية وأضرمت العدوان على العرب فى العراق . ولكن هذا " النموذج " قد ألهب خيال الإسلام السياسى العربى فتوهم أن " الدولة " قريبة وممكنة ، ولو بالعنف .

* وكانت الطفرة النفطية أحد مصادر التحريض والتنظيم والتمويل . كانت ديار النفط " نموذجاً " وقيمة معيارية فرضت على ملايين المهاجرين من مصر وفلسطين وسوريا ولبنان وتونس والمغرب أسلوباً فى الحياة اقرب الى قيم البادية والصحراء منه الى قيم بغداد ودمشق وبيروت والقاهرة والرباط . ولم يكن ترويض المهاجرين على اتخاذ هذا الأسلوب مقصورياً على ديار الهجرة ، بل كان هناك ما يشجع على امتداد هذا الأسلوب إلى الأقطار الأصلية . وليس مسموحاً فى مواطن النفط بأى عمل سياسى غير العمل " الإسلامى " . والمقصود به نشاط الجماعات المنفية اضطراراً او اختياراً من فرق الإسلام السياسى التى تتخذ لها مراكز خارجية للتمويل والتخطيط والتنسيق . وهكذا أضحت هناك واجهة سياسية تسمى معتدلة ، وفريق اقتصادى من البنوك (الإسلامية) وشركات توظيف الأموال ، وجناح عسكرى لتنفيذ العمليات المطلوبة . ولولا النفط العربى الإسلامى لما استطاع الإسلام السياسى فى أى قطر عربى أن يستمر فى نشاطه طيلة هذين العقدین من السنين .

**

تلك هى المتغيرات الأساسية التى مهدت لازدهار " الجماعات " أو " التيارات " الإسلامية السياسية المعاصرة ، ولم تتصد لها ندوة " الدين فى المجتمع العربى " .

ولكن سمر نعيم فى بحثه " المحددات الاقتصادية

هذا التحليل الطبقي لا يفصل بين البيئات والمستويات ، ولا بين هذه الجماعات وبعض أجهزة الدولة ، فليست المسألة اختراقاً من جانب الجماعات ، وإنما هو الوعي الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره من أجهزة الإعلام الرسمية - حتى حين تهاجم الجماعات - فيلتقى جوهرياً مع الوعي الزائف الذى تنشره " الجماعات " وتعيد إنتاجه .

إن القواعد الشعبية للتيار الدينى السياسى هى جزء لا يتجزأ من ضحايا هذا التيار الذى تقوده إحدى أكثر شرائح البرجوازية المصرية فساداً وتظاهراً بالتدين فى وقت واحد . وهذه الشريحة هى الأكثر تعاوناً مع " الخارج " العربى والغربى فى تطويع الاقتصاد المصرى لمزيد من التبعية ، ووضع المجتمع المصرى فى قلب المأزق . إنها الثمرة الشرعية للثورة التى قادها السادات عام ١٩٧١ بجذوره السليبية على هزيمة ١٩٦٧ وفروعه المعتدة إلى ما بعد الصلح مع العدو التاريخى عام ١٩٧٧ .

* *

إن ما يجمع بين مختلف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى أو فى أى مكان فى العالم أنها حركات سياسية وليست " تيارات دينية " كما تسمى عمداً لدى البعض . إن أفعالها وردود أفعالها الأساسية لا تخرج عن الدائرة السياسية . إن دعواتها إلى إلغاء الأحزاب والدستور ، وتنظيراتها للعنف ، واغتيالاتها الناجحة أو الفاشلة هى أعمال سياسية . وهذه الأعمال تصوغ فى العمق وعلى السطح أحلام طموحات فئات وقوى وشرائح اجتماعية لها مصالح تجدد فى فكر الجماعات الإسلامية وسلوكها حصانيتها الايديولوجية وكتيبتها الصدامية .

وهؤلاء ليسوا بالضرورة هم القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية ، أى أنهم ليسوا بالضرورة من أتباع الإسلام السياسى ، وإنما هم فئات متعددة يجمع بينهما انعدام الثقة فى النظام الاقتصادى الرسمى . و (قد) يجمع بينهما أثر السلبى حين ينتهى ما يسمى زوراً بالاقتصاد الإسلامى إلى الفضائح المأسوية ، وكأنه لا فرق بين اقتصاد الدولة والبديل الإسلامى إلا فى شكل الفضيحة - المأساة لا فى نوعها . غير أن الأثر المدمر هو فقدان الأمل بانتهاء الطريقين الرسمى " والإسلامى " إلى خاتمة الطريق المسدود .

ولقد أصبح هناك الآن رصيد من التوصيف والتحليل الاقتصادى (الإسلامى) الذى نستخلص منه فى وضوح

ويحذر سمير نعيم من أن النتائج المترتبة على ذلك سوف تؤثر سلباً على الانتاج والفتنة الطائفية والتدهور الحضارى العام . ويوجه النظر إلى أن مصر مستهدفة من قبل الإمبريالية والصهيونية ، وأنه لا بد من مشروع تنموى نهضوى شامل والتضحية من الجميع لإنجاحه والتوزيع العادل لثمار الجهد والإنتاج والمشاركة الديمقراطية من جانب كل فئات المجتمع .

وقد كانت هذه الدراسة المكثفة التى كتبها سمير نعيم رئيس قسم الاجتماع فى جامعة عين شمس فى طبعة الأوراق القليلة الهامة لهذه الندوة . وهى أشبه ماتكون بالتقرير الوصفى الذى يعمم النتائج . ولكن السياق الوصفى هنا هو صياغة لمجموعة من التحليلات المضرة فى تشخيص الظاهرة . وهى تحليلات صحيحة فى مجملها ، وإن احتاجت إلى قدر من التفصيل فى تبيان الأسس الاقتصادية - الاجتماعية طبقياً ، وليس اعتماداً على الرصد الميدانى وحده أو على المزج بين البيئة السكانية والمستوى الثقافى وحدهما .. ذلك أن الاختصار على هذا التحليل الأمبيريقى ، مهما كانت المقدمات إليه منحازة إلى التقدم ، يطمس الدور الذى تلعبه البرجوازية المصرية بشرائحها المختلفة المتضاربة المصالح أحياناً والموحدة الغايات والمتعددة الوسائل أحياناً أخرى . إن الشريحة المملية مثلاً ، ونموذجها الأهم شركات التوظيف ، تختلف عن الشريحة الصناعية والشريحة الزراعية حتى ولو اتجهت هذه إلى زراعة الفواكه وتصديرها بدلاً من القطن أو القمح أو الذرة ، فإنتاج الأرض أو المصنع يفضى إلى نتائج اقتصادية سياسية مغايرة لإنتاج العمليات المالية الخالصة . وبسبب التباين بين الفئات البرجوازية تتباين تشكيلات ما يسمى خطأً بالتطرف الدينى ، فالجماعات الإسلامية كأية تنظيمات سياسية أخرى تعتمد على الشباب ، وكأغلب هذه التنظيمات فى الماضى والحاضر تبنى قواعدها من الفقراء ومتوسطى الحال . ولكن القيادات السياسية لهذه الجماعات كالقيادات السياسية لأية تنظيمات أخرى ، هى " العقل " السياسى والفكر الاجتماعى الجدير أيضاً بالتحليل . وسوف ندرك عند التحليل ما إذا كان فكر الجماعات مجرد رد فعل " للفساد الأخلاقى والانحلال " أم أن الفساد والتعصب وجهان لعملة واحدة ، أم أن هناك تنويعات فكرية وسلوكية لمختلف أشكال وألوان الخريطة البرجوازية المصرية .

إن ما نتصور أنه تناقض فى البنية الأخلاقية أو الاجتماعية والذى من شأنه أن يخلق الازدواجية بين الوجد والقناع (ارتداء الحجاب أو ممارسة القرائض) هو تجسيم لهشاشة الوعي الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره وتعميمه .

انتهى ذلك كله وغيره إلى صنع الثغرات والفجوات التي تسلل منها الإسلام السياسي - سلميا - إلى مجلس الشعب ومجالس النقابات المهنية ونوادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعات . وأضحت هياكل الدولة وأجهزة السلطة تضم جماعات الإسلام السياسي في مقاعد التقرير والتشريع وزنازين السجون والمعتقلات على السواء .

وأصبح الضغط الإسلامي السياسي ملحوظا في عديد من القرارات الرسمية بدافع رد الفعل الذي يطمح لاستيعاب الصدمة ، ولكنه عمليا يضاعف من أهوال الازدواجية والانتهازية وإهدار القيم .. حتى أصبح " الحجاب " الذي دارت بشأنه محاورات عنيفة وعميقة مجرد موضة أو قناع أو مسايرة أو متاجرة ، مأبعتها عن الدين . وهل ينسى قراء الصحف في مصر ذلك الإعلان العجيب عن " واردات لندن للمحجبات " واسم المحل الإنجليزي ، وصاحب المحل قبضى ؟ إلى هذا الحد وصلت الأمور .

لذلك يقول عبد القادر الزغل عالم الاجتماع التونسي في بحثه عن " العلوم الاجتماعية والحركات الإسلامية المعاصرة " : " إن الاستراتيجية الجديدة للحركة الإسلامية تتسم بالذرائعية وسياسة المراحل " .

تونس والإسلام السياسي

ويهد الزغل لبحثه بأن دعاة الإسلام السياسي يقدمون أنفسهم باعتباره " البديل " لغياب الأساس الأخلاقي عن الدول الحديثة الاستقلال . والأساس الأخلاقي الذي يعنيه الباحث يتجاوز المدلول العام للأخلاق إلى المضمون السياسي الذي يكمن في بناء " دولة ترفع شعار العروة وتقودها أقلية " . أو مضمون المرقع " التوازن بين القوتين السياسيتين الأساسيتين اللتين ترفعان أيضا شعار الانتساب إلى الإسلام " كما هو الحال في السودان .

ويصل الزغل إلى المادة التونسية للبحث عبر متابعة تطور قائد " الاتجاه الإسلامي " راشد الغنوشي الذي نعرف أنه كان أقرب إلى الناصرية من خلال رحلته إلى القاهرة ودمشق ، وأنه كاد أن يكون يساريا متشددا لو أنه أنجز معاملات سفره إلى ألمانيا في وقت مناسب . ولكن السفر الفعلي كان إلى فرنسا . ومن هناك عاد إلى تونس . ويعتقد الباحث مقارنة بين هذه السيرة وسيرة حسن البنا ليرصد الاختلافات العديدة ، بالرغم من تأثير حركة الاتجاه الإسلامي في تونس بحركة الإخوان المسلمين في مصر ، وخاصة بحسن

تام أن جماعات الإسلام السياسي ترفض بحسم أية ملكية عامة لوسائل الإنتاج ، وأي تدخل من جانب الدولة في الحركة الاقتصادية . وفي المقابل فإن هذه الجماعات ترى في الملكية الخاصة قدسا لا يمس ، وأن القطاع الخاص وحده يمثل البنية الجوهرية للاقتصاد (الإسلامى) . ولا يستخدم المنظرون (الإسلاميون) مصطلحات الاقتصاد الرأسمالي غالبا ، بل يلجأون إلى التمويل والمراوغة التي يمكن اختراق أقمعتها والتعرف على أبشع وسائل الاقتصاد الاستغلالي التابع للأجنبي ، باسم الدين . وهم بذلك يكثرون من الكلام عن الزكاة للبطش عمليا بالطبقات الشعبية المطحونة . ولا يحتاج الأمر إلى انتباه حاد لتبصر العيون أعمدة الافتتاح والنفط وتجار السلاح وقد أمسوا أصحاب المصارف والمقاولات والاستيراد والتصدير والتهرب .

ومن المفارقات الأليمة أن " القاعدة الاجتماعية " للإسلام السياسي هي ضحيته الأولى ، فالفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازيات العربية المسبوخة ، مازالت هي قاعدة اليوتوبيا التي يستدرجها حلم " العصر الذهبي " . وهي ليست قاعدة خاصة بالإسلام السياسي ، وإنما تسلم قيادها لتوازن القوى في المجتمع ، وقد تتجه يوما ناحية اليسار (القومي أو الناصري .. الخ) وتصل بعض قطاعاتها إلى القناعة الماركسية . ولكنها " تنقلب " حيناً آخر إلى أقصى اليمين . هذه القاعدة هي المستوى الأول لتفريخ الإسلام السياسي ، إلا أن لحظات البأس والإحباط الاجتماعي الشامل قد تستدرج حول هذه القاعدة هوامش من جميع الطبقات الوطنية بما فيها الطبقة العاملة . وفي إطار النظام الإعلامي والتعليمي لأنظمة " الهزيمة " المستمرة ، يزداد الانفصال بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وتتسع الفجوة بين النخبة والجمهير بحيث يمكن لحالة " اللامبالاة " السائدة على المجتمع أن تثمر نقيضها - السلبي أيضا ولكن الجذري قاما - وهو " انتماء " فئات بين المثقفين (طلاب وأساتذة جامعات ومهنيين) إلى قاعدة الإسلام السياسي حيث لا يستشعرون الغربة في إطار الطبقة التي ينتمون أصلا إلى بعض شرائحها .

وسوف نلاحظ أن امتدادات هذه الشرائح الاجتماعية في أجهزة الدولة التي تعاني أهوال الازدواجية ، تلجأ إلى مزيد من المقاومة التي يرتد فيها السلاح إلى صدور أصحابه . وبدءا من التناقض بين الواجهة الليبرالية أو الإسلامية والمحتوى غير الديمقراطي غير الأخلاقي إلى التناقض بين شروط الاستثمار والسياحة وشروط التدين الظاهري عبر الميكروفونات ، مروراً بالساحة الإعلامية الواسعة للمواد والبرامج الدينية جنبا إلى جنب مع المواد والبرامج المبتذلة ،

إلى هذا النوع الأخير من العلمانية تنتمي التجربة البورقيلية التي شاركت في صنع خصوصية تونسية . أما العنصر الآخر الذي يأتلف مع هذا النوع من العلمانية فهو الازدواجية اللغوية أو الفرانكفونية الواضحة غاية الوضوح بدرجات متفاوتة في أقطار المغرب العربي (باستثناء ليبيا التي اصططحوا زمنا طويلا على عدم إدراجها ضمن هذه الأقطار لهذا السبب بالذات أي غياب الشرط الفرانكفوني . وهو نفسه الشرط الكامن وراء التسمية المقصودة : شمال أفريقيا) .

وبالطبع هناك عناصر أخرى أقدم بكثير في أغوار التاريخ القديم والحديث أسهمت في صنع الخصوصية التونسية ، ولكنني اخترت ملمحين لهما صلة وطيدة بالبديل المقترح من جانب الإسلام السياسي . وهو ليس رد فعل ميكانيكي على العلمانية البورقيلية ، وإنما هو إحدى النتائج الاجتماعية - السياسية لهذه العلمانية . لذلك أن الفرانكفونية ليست مجرد ازدواجية لغوية ، وإنما هي مصالح اقتصادية وسياسية للشرائح التي تقود عملية التبعية . ومن ثم فهناك مصالح أخرى مضطهدة ومقهورة تجد نفسها في ظل الفراغ السياسي القسري الذي انتخبته الدكتاتورية أقرب ما يكون إلى شعار " وإسلاماه " .

وهو الشعار الذي قد لايعنى استنجاذا بأية " أهمية " ، ولكنه بالتأكيد يعنى ترسيخا " للقطرية " . وهي نقطة مفصلية بين " النظام " والإسلام السياسي . يختلفان في أن أهمية بورقيلية هي الغرب الرأسمالي (رغم عدااء الرئيس السابق ومشروعه السياسي الليبرالية) ، بينما أهمية راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو هي دار السلام . ولكنهما يلتقيان في أن الطرف الآخر هو تونس دون المرور بأية عروبة (بالرغم من ناصرية الغنوشي السابقة) . وليست هناك أية ضرورة تحتم الوقوف أمام بعض التعبيرات العروبية العابرة . ولكن جوهر الفكر هو هو في مصر وتونس وسورية والسودان والجزائر : نوعان من الحدود ، الأول هو القطر - الوطن ، والآخر هو دار الإسلام .

ومن الإشارات الصريحة للزغل تأثير هزيمة ١٩٦٧ على الغنوشي ومن ثم على ميلاد حركة الإسلام السياسي في تونس مع بداية السبعينيات التي انتهت " بالثورة الإيرانية " . وهو لا يتوقف عند الدلالة البليغة لارتباط هذين الحدثين في نشأة وازدهار الإسلام السياسي التونسي ، ومهادنة النظام البورقيلي له ... حتى انتهت حياة بورقيلية السياسية لأسباب عديدة من بين أكثرها أهمية صراعه المرير مع التيارات الإسلامية ، صراع الطريق المسدود أمام

البنا وسيد قطب . هذه المقارنة على الصعيد الشخصي قد لاتعنى شيئا ، ولكنها تشير إلى الخصوصية التي أوجزها عبد القادر الزغل في هذه الفقرة " إن قسما كبيرا من الإسلاميين في تونس يقرأ بانتظام جريدة لوموند . كم من مسؤول إسلامي مصري لهم هذا المدخل إلى الثقافة الغربية ؟ " . ولربما أفسدت حرقية السؤال مضمونه ، فالإسلاميون المصريون كغيرهم لهم مداخل متعددة إلى الثقافة الغربية ، وقد تعلم بعضهم في أكبر جامعات الغرب نفسه . ولكن المسألة تبقى بعدئذ في " زاوية الرؤية " لهذا الغرب ، فيصبح هناك فرق بين تونس الفرانكفونية وبين غيرها من الأقطار الأحادية اللغة كمصر بالرغم من انتشار الإنجليزية والفرنسية في أوساط النخبة . وحسن البنا لم يكن من النخبة . ولكن موقفه من الغرب لم يكن لهذا السبب ، وإنما كان أحد عناصر رؤيته الشاملة لمصر والعالم . وهي الرؤية التي تبنتها النخبة التونسية من حيث الجوهر ، ولكنها تشكلت بالخصوصية التونسية التي تجعل التكتيك السياسي أكثر مرونة دون أن ينفي ذلك التشدد لدى الأجنحة الهامشية التي لجأت فعلا إلى العنف .

ولايفصح الزغل عن ملامح هذه الخصوصية التي يمكن إيجازها في : علاقة البورقيلية بالعلمانية الأكثر اقترابا من تجربة كمال أتااتورك . ولعله يجوز لنا في هذا السياق القول بأن العلمانية عرفت في التاريخ الحديث أربعة أشكال أساسية : أولها وأقدمها علمانية الغرب الرأسمالي بعد الثورة الفرنسية التي فصلت التعليم الديني عن التعليم العام ، ولم تعد الكنيسة عنصرا في بناء الدولة . والثاني هو علمانية الشرق الاشتراكي التي كرست العلمانية الغربية وأضافت إليها اختصاص الدولة بمختلف الخدمات الاجتماعية التي كانت تقوم بها الكنيسة ، وقدمت البديل للتعليم الديني ، وهو الاشتراكية العلمية . وفي كلا التجريبتين كان القاسم المشترك هو " المساواة بين المواطنين بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وألوانهم " . أما الشكل الثالث فهو علمانية الفاشية والنازية التي آمنت بتفوق العرق أو العنصر على ما عداها بما في ذلك الدين . ولذلك قامت الهتلرية والموسولينية بحريهما الكبرى - برفقة اليابان وتركيا - ضد الغرب الليبرالي والشرق الاشتراكي على السواء . ويأتي الشكل الرابع للعلمانية التي أَدْعَوْهَا بالأتاتورية ، وهي العلمانية التابعة التي تذيب الخصوصية الوطنية لهوية الشعب في خضم هويات حضارية أخرى فيصبح شعبا ممسوخا لا هو الشعب الذي كان ولا هو " الآخر " الذي يتبعه . إنها أحد عناصر الايديولوجيا التابعة . ولا علاقة لذلك بالموقف الذي اتخذته أتاتورك من الخلافة العثمانية . وهو موقف اتخذته أوطان أخرى كمصر ولكنها أوطان لم تنسلخ من جلدها التاريخي والحضاري والقومي .

يقول وناس - " مع ازدياد محاصرة الحركات اليسارية في الشارع والجامعة التونسية وتعدد محاكمة التنظيمات المعارضة في أواخر الستينيات ، ومنع فرص التعبير المغاير فتولد فراغ نظري وايدولوجي بدت معه المرجعية الدينية المرجعية الوحيدة المتعاسكة .. إضافة إلى أن الحركة الدينية لم تعرف في بداية تأسيسها حرب استنزاف مع السلطة ، بل تطورت في هدوء تام مكنها من بناء قواعدها ، إلى أن جاءت محاكمة ١٩٨١ ، ومن ثم كان هذا النمط من الإسلام السياسي شديد الإغراء للشباب المتعطش للتعبير والمعرفة " .

يلعب التوقيت هنا ، كما نلاحظ ، دورا عربيا . وقد سبق التنبيه إلى ذلك : سبعينيات الانفتاح والنفط وحرب لبنان ، نهاية المشروع الناصري في مصر ، وحرب أكتوبر (تشرين الأول) التي انتهت سياسيا بالصلح مع العدو التاريخي ، والحرب الإسرائيلية المستمرة ضد الشعب الفلسطيني أينما كان .

وفي تونس سيلعب التراجع العربي دورا عجائبا ، فيستضيف بورقيبة الجامعة العربية بعد نقلها من مصر على إثر اتفاقيات كامب ديفيد ، ويستضيف القيادة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بعد طردها من بيروت . ولأرب في المشاعر الحبيمة عند الشعب التونسي تجاه قضية فلسطين ، ولم يكن خاليا من المغزى أن يختار عبد الناصر الباهي الأدغم للمشاركة في إنقاذ المقاومة من جحيم أيلول الأسود . ١٩٧٠ . ولكن الوقائع التي نسوقها جعلت من بورقيبة صاحب أول مبادرة للصلح مع إسرائيل في الستينيات حكيم الزمان الفلسطيني عند أواخر السبعينيات ومعظم الثمانينيات .. حتى اضطرت الصهيونية إلى أن تترك بصمتها الدموية على ذلك كله في حمام الشط التونسي . وبالفعل طيلة السنوات العشر حتى محاكمة ١٩٨١ كان النظام والإسلام السياسي على وئام . وهو ليس وإنما سياسيا فقط ، وإنما كان انتهاء التجربة اليوسيفية نسبة إلى صالح بن يوسف المسماة بالتعاقديات - أيا كانت التحفظات عليها - وبدء عهد الهادي نوري بانفتاحه الاقتصادي المطلق وانغلاقه الديمقراطي المطلق أيضا ، بداية اقتصادية - سياسية ، تشبه إلى حد كبير ماحدث في مصر . ولم يكن صالح بن يوسف مجرد تجربة في الإصلاح الاقتصادي الذي ينشد قليلا من العدل الاجتماعي ، وإنما كان صاحب ايدولوجية عروية لاستبعاد الإسلام . وكان يحلو للبعض أن يدعو اليوسيفية بالناصرية التونسية . ولكن الإسلام السياسي التونسي لم يكن بديلا لمشروع بورقيبة وحده ، وإنما كان وما يزال بديلا للنظام بأكمله ، أي بما تبناه

المشروعين . وهي ذاتها عبرة مقتل السادات الذي شارك بنصيب موفور في دعم هذه التيارات ، وقد جاء مصرعه على بعض أيديها . لماذا ؟ لسببين أساسيين : إن السبعينيات في مصر وتونس على السواء هي مرحلة الانفتاح الفاجر على الصعيد الاقتصادي ، والمواجهة الشرسة مع الاتجاهات الوطنية والديمقراطية واليسارية على الصعيد السياسي . ومن دمشق إلى الجزائر ومن مصر إلى السودان إلى تونس لم يتغير الأسلوب الانتهازي بقصد الهرب من المأزق وتهريب الفساد إلى الوطن : ضرب الحركة الوطنية ببعضها البعض أو ضرب الجميع بالإسلام السياسي ثم ضرب الإسلام السياسي بعد قوات الأوان . أي بعد أن يكون هذا الإسلام قد قتل السادات أو تعجل عزل بورقيبة ونفى الناصري .

* *

ينطلق منصف وناس في بحثه عن " الدين والدولة في تونس " من وثائق الإسلام السياسي التونسي . وهو منهج مغاير لرؤية عبد القادر الزغل الذي تابع مسيرة الغنوشي كفرد نموذجي (= قيادة) . وهي المسيرة التي حاول من خلالها إثبات الأساس الأخلاقي لمشروع الإسلام السياسي كبديل لأساس الدولة الوطنية . ويكاد الزغل أن يرادف بين هذا الأساس والشرعية في دولة حديثة الاستقلال من العالم المتخلف . هكذا تتحول الشرعية الأخلاقية في منظور " البديل " إلى شرعية دينية . وهي الشرعية ذات المرجعية المغايرة لمرجعية الدولة الوطنية في الزمان والمكان .

يضيف منصف وناس مائتة به بورقيبة في الذاكرة الجماعية من " دمج " بين شخصه والنظام (والأمة) التونسية ذاتها . وفي بلاد عديدة من العالم المتخلف يجري التوحيد بين القيادة السياسية والوطن . ولكنه غالبا توحيد من قبيل المجاز السياسي الذي يقصد به التهديد بأن من ينقد القيادة العليا إنما يسب النظام ويهين الشعب أو الوطن . أما في الحالة البورقيبية ، فإن الأمر يتجاوز التهديد والمجاز إلى قناعة مجسمة جرى تلقينها للذاكرة الجماعية منذ الاستقلال وتأسيس الدولة " الحديثة " . لذلك كانت مهمة الإسلام السياسي الأولى هي إعادة بناء الذاكرة الجماعية . ولما كانت " الأحوال الشخصية " و " الإفطار في رمضان " من السمات الزاعقة للعلمانية البورقيبية ، فإن رائدها وصل به الأمر إلى هذا الخطاب الزاعق " إن الواقدين علينا من أوروبا لا يشعرون عندما يشاهدون المظهر اللاتق الذي تبدو عليه المرأة التونسية بفارق يذكر بينه وبين مظهر المرأة في أرقى البلاد الأوروبية " . هكذا نشأ الإسلام السياسي التونسي منذ البداية في صورة البديل للمشروع الحضاري البورقبي . وامت هذه النشأة في السبعينيات - كما

ميزان المدفوعات وبشائر البطالة لاتغيب عن مجال الرؤية .

وكما أن صالح بن يوسف التونسي كان " متهما " بالناصرية ، كذلك كان الأمر مع أحمد بن بيللا . وبينما لم يدع بورقيبة أية عروبة فإن بومدين زعم أنه هو العربي الأفرقي وغيره لم يكن كذلك . ومع ذلك فإننا نقول إن بومدين كان عنوانا للحكم الوطنى شبه الناصرى .. بالإضافة إلى أن العلاقة التاريخية بين مصر والثورة الجزائرية ، عن طريق الدعم المباشر بالسلاح والخبراء ، لم تتوقف بعد تحول الثورة إلى نظام حكم ، ولا بعد أن انتقل الحكم من بيللا إلى بومدين حيث أسهمت مصر بألوف الرجال والنساء فى التعليم والصحة وخطط التعريب . هذا الحكم الوطنى شبه الناصرى لم يواجه بأية هزيمة عسكرية ، ومع ذلك فقد وصل كمشروع إلى نهاية الطريق المسدود بسبب مباشر من قواه الاجتماعية وغياب الديمقراطية ، الأمر الذى أفضى إلى تصفية اقتصادية وسياسية وعقائدية تدريجية للنظام بمجرد رحيل بومدين . وهو الرحيل الذى كشف عن هشاشة البنية الاقتصادية التى كانت رغم أنف التسيير الذاتى و " الثورة الزراعية " قد تحولت إلى نوع من الانفتاح وصل إلى درجة تهريب الأموال إلى الخارج .

وكانت الجزائر ومازالت تتفوق على تونس فى الازدهار واجبة اللغوية . وهى مفارقة مأسوية : بورقيبة الفرانكفونى لم يقف عقبة أمام التعريب الذى أخذ مجراه رغم الأحوال ، وبومدين العربى - الإسلامى لم يشهد عهده فموا متعاطيا للتعريب الكيفى بل انقسام متزايدا للمجتمع بين مصالح التفرس ومصالح العربيين . وكما أن تونس عرفت " الزيتونة " وعلماءها العظام ، كذلك عرفت الجزائر جمعية العلماء وراث الأمير عبد القادر وين باديس . ولكن البورقيبية اضطهدت الزيتونة وقمعت الزيتونيين ، بينما ظل رجال جمعية العلماء فى الجزائر من ملامحها الثابتة .. إلا أن النتيجة كانت واحدة . انطلق الإسلام السياسى من الجامعات الجزائرية ليرشح نفسه بديلا جذريا للنظام بأكمله . وإذا كان بورقيبة قد عاش ولم يدرك أبعاد ٢٦ يناير ١٩٧٨ و ٣ يناير ١٩٨٤ ، فالأرجح أنه ظل يجهل أبعاد هاتين الانتفاضتين الشعبيتين (الدمويتين) حتى بعد إقصائه عن الحكم فى ٧ نوفمبر ١٩٨٧ . أما بومدين فلم يعيش حتى يرى بعينه أحداث أكتوبر عام ١٩٨٨ التى أزاحت الحجاب عن وجه الجزائر لأول مرة على هذا النحو المخيف .

ولم تكن الانتفاضة المصرية عام ١٩٧٧ أو الانتفاضة التونسية عام ١٩٧٨ أو عام ١٩٨٤ أو الانتفاضة الجزائرية عام ١٩٨٨ من تدبير وتنظيم اليسار أو الإسلام السياسى .

أو يتبناء من تشريعات للمعارضة . إنه ليس إسلاما بديلا للعلمانية فقط ، وإنما هو بديل لأى إسلام غيره أيضا . ولاتخلو جميع الأدبيات السياسية التونسية ، بما فيها الحزب الشيوعى ، من الإسلام . والحكم البورقيبى نفسه كان يعيد إنتاج الرعى الزائف الذى سبقته إليه تجارب أخرى عديدة من بينها مصر ، قراح - على حشد تعبير النظام - " يعالج الداء بالداء " ، يفسح المجال لنوع آخر من " التدين " الإعلامى والرسمى متراجعا خطوات عن خطابه العلمانى . ولكن هذا " التدين " لم يكن له رصيد ولا مصداقية . وقد بدا فى أعين الجماهير ساذجا بسبب التناقض الصارخ بين الدعوة إليه والعمل عكسه فى وقت واحد . ويقول وناس إن " العلمانية فى تونس ارتبطت بهيمنة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدنى ، ولكنها لم تخلق القوة الاجتماعية ولاحتى البنى الذهنية القادرة على إسنادها . ولعل ذلك ما يفسر وضع الهشاشة ، فلم تكن العلمانية تستمد شرعية وجودها من التأثير والفاعلية ، وإنما من الموقف الايديولوجى للحاكم ، فقد حاربت الدولة الوطنية كل القوى السياسية فى نفس الوقت ، ولم تعزز أية قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية " . وسقط المشروع البورقيبى ، ولكن الإسلام السياسى لم ينهض مشروعا بديلا . وإنما هو قد حارب الفراغ بفراغ جديد . ويقف المشروعان كلاهما وجها لوجه عند نهاية الطريق المسدود .

[الجزائر .. المعلوم المجهول]

حتى أكتوبر ١٩٨١ ظلت الجزائر فى المخيلة السياسية العربية دائرة مكتملة من الغموض " المقدس " . فهى أرض المليون شهيد - حسب التعبير الذى أطلقه المصريون لأول مرة - وأصبحت أرض المليون والنصف المليون كما يردد الجزائريون الآن . دائرة الغموض " المقدس " هذه أقامت ستارا حديديا حقيقيا لايسمح بمعرفة الحقائق ، سواء " انقلاب " بن بيللا أو اغتيال هذا القائد التاريخى أو ذلك . كان الصمت هو الجواب الجزائرى الحكيم عن كل الأسئلة . وهو الصمت الذى أسهم برفقة عوامل أخرى فى صنع الهالة " المقدسة " حول وجه الجزائر فى المحافل العربية والدولية بحيث احتكرت وظيفة " الوسيط " السرى أو المعلن فى أغلب العلاقات العربية وأحيانا غير العربية . وعندما قال هوارى بومدين إن الجزائر فى بداية الثمانينيات ستودع العالم الثالث بأكمله لتلحق بالعالم المتقدم ، لم يكن هناك من يرى فى نفسه الجرأة على تكذيب الوعد التاريخى . ولكن بومدين عاش حتى يرى بعينه المصانع وقد توقفت عن الإنتاج ، والتضخم وقد ارتفعت معدلاته ، جنبا إلى جنب مع العجز المتزايد فى

" الاتجاه الإصلاحى " الذى يتقوده أحمد سحنون . أما حركة " الاتجاه السلفى " ومن أبرز رموزها على بلحاج ، فقد دعت إلى المشاركة الفعلية فى الانتفاضة ، واشتبكت فى حوار مع " الاتجاه الإصلاحى " . ويتوقف دعاة الاتجاه السلفى عند حدود المناذاة بتطبيق الشريعة دون التقدم بأى برنامج تفصيلى . ولكن الضغط السياسى للاتجاهين فى مناخ الانتفاضة الشعبية ، وفى ظل التدهور الاقتصادى المستمر ، قد أثمر تغييرات فى الدستور وافق عليها الشعب بنسبة ٤٣ و ٧٣ فى المائة . وقد استجاب الإعلان الدستورى فى الخامس من فبراير ١٩٨٩ لبعض مطالب الإسلام السياسى الذى تحفظت فصائله المختلفة على بعض مواده بأسلوبيين : الأول يمثل الشيخ سحنون قائلا إن التغيير الإسلامى لم يحدث فى الدستور . والثانى يمثل محفوظ نحناح الذى رحب بالتعديلات وكرر المطالبة بأن يكون القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع .

ولا ينتهى الصراع عند هذا الحد ، فهو سيتخذ أشكالا جديدة . ولن يكون التناقض بين الحكم الجزائرى والمعارضة الإسلامية إلا وجها واحدا من وجوه الأزمة الشاملة التى تجتازها الجزائر . وهى فى الصميم ليست أزمة دينية ، لأن الإسلام يلعب أصلا دورا بارزا فى حياة الشعب الجزائرى منذ الاستعمار ومن قبله ومن بعده . ولكنها أزمة التحول المعقد من النظام شبه الناصرى إلى النظام الانفتاحى غير الليبرالى . مجموعة هائلة من التناقضات تراكت وتكاثرت واستجدت . وما كان الإسلام السياسى هو البديل القادر على إزاحة هذه التناقضات ، فهو يؤصل الظاهرة الانفتاحية دينياً ، وبدلاً من أن يكون الغرب هو المرجع فإنه يعفيه من هذه " التهمة " حين يجعل النموذج الرأسمالى فى صلب برنامجه . وهو يعترض على الاغتراب الثقافى ، ولكنه لا يمانع فى أن يكون المتفرنسون هم المسلمون الجزائريون ، أى أنه يكرس الفرائكفونية عملياً ضد العروبة . هذه الهوية المسوخة تتصل بالهوية الاقتصادية المطروحة أقوى الاتصال . وعنوانها الصريح هو التبعية . وكأن النظام الذى خرج من النافذة عاد من أوسع الأبواب .

ولكن هذا لا ينفى بل يدعم تفسيرنا بغياب المشروع البديل للنظم الوطنية شبه الناصرية أو النظم المحافظة شبه التقليدية . نوعان من النظم فقدت المشروع والشرعية ، ولكن المشروعات البديلة إما أنها نظرية أو غير ناضجة موضوعياً لاستلام السلطة أو أنها مشروعات تشارك النظم القائمة جوهر الإخفاق وتطلب السلطة لمواصلة الإخفاق بعد كسائه بالمصطلح الدينى الذى يتستر على الخائط المسبودة ولا يلفيه .

ويتابع عالم الاجتماع الجزائرى عروس الزبير فى بحثه " الدين والسياسة فى الجزائر " موقف السلطة من الدين ، وهو موقف يفاير تماما الموقف البورقيبي فى تونس . حاول حكام الاستقلال تبرير التنمية بالدين من خلال المسجد والمجلس الإسلامى الأعلى ومفتش الشؤون الدينية ومجلس " الأصالة " . وقد قامت هذه المنابر بواجبها إزاء " الدولة " خير قيام سواء " بتقديس " التنمية فى الماضى أو بمواجهة " التخريب " الذى وقع فى أكتوبر ١٩٨٨ . والمقصود فى الحالى هو الضغط على قوة العمل لصنع " المعجزة الجزائرية " ، والضغط على الشارع الشعبى لحرمانه من الاحتجاج .

ظلت الساحة السياسية منذ الاستقلال خالية من أى منافس لجهة التحرير الجزائرية ، التنظيم السياسى الوحيد الذى يشبه على صعيد الشكل الاتحاد الاشتراكى فى مصر ، ويشبه عملياً حزب بورقيبة ، بالرغم من اختلاف المنطلقات . ومع هذا التفرغ السياسى للمجتمع ، كشأن النظام العربى المعاصر بتنوعاته المختلفة . ولذلك كان من الطبيعى أن يولد الإسلام السياسى ويتطور فى ظل التغييب الفعلى لبقية الاتجاهات .

حين وقعت أحداث أكتوبر ١٩٨٨ تحرك الإسلام السياسى الجزائرى على النحو الذى رصده عروس الزبير كما يلى :



جذور العنف .. لدى

الجماعات الإسلامية السياسية

(مثل من جماعة الإخوان المسلمين)

خليل عبد الكريم

ينزع

أغلب الباحثين فى رد ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية السياسية إلى أسباب اجتماعية ، ومع تقديري البالغ لأهمية التفسير السسيولوجى فى هذا المجال فإنه لا يكفى وحده ، لأن ظاهرة العنف الدينى أو العنف الذى تمارسه الجماعات السياسية ، ذات التمحور الدينى ، له خصوصية تختلف اختلافاً جذرياً عن العنف الذى تقوم به الجماعات السياسية الأخرى البعيدة عن البواعث الدينية ، مثل المنظمة الإرهابية العدمية (= ناوودنايا قوليا) أو إرادة الشعب ؛ ومرد هذه الخصوصية يرجع إلى أمر ذاتى يتعلق بالمنتسبين إلى الجماعات الدينية أمراء كانوا أم أعضاء - بل هو فى الحقيقة يشمل كافة المؤمنين بالأديان السماوية أو السامية أو الإبراهيمية وهو يزداد توجهاً كلما كانت الشحنة الإيمانية لدى المؤمن أو التابع ثقيلة " إننا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً " (١) ؛ فاتباع هذه الأديان يؤمن كل واحد منهم بأمرين :

أو الإبراهيمية وهو يزداد توجهاً كلما كانت الشحنة الإيمانية لدى المؤمن أو التابع ثقيلة " إننا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً " (١) ؛ فاتباع هذه الأديان يؤمن كل واحد منهم بأمرين :

نبدأ بالاصطفائية ونلتزم بالتسلسل التاريخى لتلك الأديان .

أولاً : فى اليهودية : (١) اصطفاء الرسول وهو موسى عليه السلام :
فى الأصول الثلاثة عشر التى وضعها موسى بن ميمون وجعلها أركان الإيمان اليهودى ينص الأصل السابع على ما يلى :

" أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن نبوة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقاً وإنه كان أباً للأنبيا من جاء من بعدهم قبله ومن جاء بعده " . (٢)

" وقال الله أيضاً لموسى هكذا تقول لبنى إسرائيل : يهوه إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب أرسلنى إليكم هذا اسمى إلى الأبد " (٣) .

" فقال موسى من أنا حتى أذهب إلى فرعون وحتى

(١) الاصطفائية : أى أن الله جل جلاله قد مَيَّز الدين الذى انضوى تحت جناحه وآمن به بأن اصطفى الرسول الذى بلغ الرسالة الخاصة به واصطفى أصحابه (= الرسول) الذين عاونوه على التبليغ ثم واصلوا حمل دعوته من بعده واصطفى أمته على سائر الأمم ، وتستمر هذه الاصطفائية حتى نهاية الزمان .

(٢) الحقيقة المطلقة : فالدين الذى يعتنقه هو وحده من دون سائر الأديان والعقائد هو الذى يملك الحقيقة المطلقة فى كافة الشئون وسائر الأمور والتى لا يأتىها الباطل من بين يديها أو من خلفها وإنها سوف تظل هى كلمة الرب الأخيرة حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وتورد فيما يلى

* خليل عبد الكريم : محام وباحث إسلامى - مصرى .

" ثم كلم موسى والكهنة اللاويون جميع بني إسرائيل قائلين انصت واسمع يا إسرائيل اليوم صرت شعباً للرب إلهك " (٩)

ويرى سيحmond فرويد أن موسى هو الذى رسم الشعب اليهودي بسمة " شعب الله المختار " . ولكن الدكتور عبد المنعم حتى ينكر عليه ذلك ويقرر أن ذلك كان بفعل أحبار بني إسرائيل (١٠) ، وسواء كان هذا الاصطفاء من الله جل جلاله أو من موسى عليه السلام أو من أحبار بني إسرائيل ، فإن المحصلة النهائية هي أن الاصطفائية للأمة اليهودية عقيدة راسخة لدى بني إسرائيل : هي على ذات الدرجة من الرسوخ عند المسيحيين والمسلمين .

ونلفت النظر إلى أن الاصطفائية هنا بالنسبة للديانة اليهودية ليست هي (الاختيارية) الخاصة باليهود في كونهم " شعب الله المختار " لأن تفسير الاختيارية قد تعددت وجوهه ومنها أن الرب اختار اليهود لموسى عليه السلام وأبدلهم له بالمصريين الذين لا يستحقون رسالة " التوحيد " ومنها أنهم الشعب الذين اختارهم الرب لسكنى " أرض الميعاد " ووضح أنها تفسيرات أسطورية ، المهم أنها بخلاف (الاصطفائية) التي تتعلق بالعقيدة والتي هي أولى السمتين اللتين تضفيهما على أتباعها والديانات الثلاث السماوية أو السامية أو الإبراهيمية .

ثانياً : في المسيحية : (١) اصطفاء الرسول : المسيح عيسى بن مريم عليه السلام بلغت الاصطفائية في المسيحية بالنسبة لمن بلغ الرسالة درجة لم يبلغها (= الرسول) لدى الديانتين الأخيرتين (= اليهودية والإسلام) إذ وصلت بالمسيح عليه السلام إلى مرتبة الألوهية (= في نظر المسيحيين) ، واختلاف الرأي في المسيح في هذه الدرجة سواء لدى اليهود أو المسلمين أو حتى بعض الملل داخل المسيحية ذاتها ليس هنا موضعنا إنما الذى يعنينا هو ما جاء في بيان (الاصطفائية) بشأنه من خلال الكتب المقدسة للدين المسيحي :

" وخاطبهم يسوع أيضاً فقال أنا نور العالم من تبعنى فلا يتخبط في الظلام بل يكون له نور الحياة " (١١) " هو صورة الله (= المسيح) الذى لا يرى والبكر على ما قد خلق إذ به خلقت جميع الأشياء : ما فى السموات وما فى الأرض ما يرى وما لا يرى عروشاً كانت أم سيادات أو رئاسات أم سلطات ، كل ما فى الكون قد خلق بواسطته ولأجله ، هو كائن قبل كل شيء وبه يدوم كل شيء هو رأس الجسد أى الكنيسة " (١٢) " الحق الحق أقول لكم : أنا باب الخراف ، جميع الذين

أخرج بني إسرائيل من مصر فقال إني معك ، وهذه تكون لك العلامة أنى أرسلتك " (٤)

وأعطى الله سبحانه وتعالى لموسى عشر علامات (= آيات) ليثبت لفرعون وملأه اصطفاء الله له رسولاً وهي : الدم والضفادع والقمل والذباب ووباء المواشى والبرد والجراد والإظلام وضرب (= ذبح) الأبقار من بكر فرعون الجالس على كرسيه إلى بكر الأسير الذى فى السجن بل حتى أبقار البهائم - وتفصيل ذلك كله مدون فى سفر الخروج .

(٢) اصطفاء أصحاب الرسول :

ويشمل الاصطفاء معاونى الرسول ومساعديه المخلصين الذى آزره فى تبليغ الرسالة حال حياته وأكملوا التبليغ بعد وفاته أو رفعه إلى السماء وتطلق عليهم أسماء متعددة : الشيوخ أو الرسل أو التلاميذ أو الصحابة أو الحواريون أو " الذين معه " .

" ثم مضى موسى وهارون وجمع من شيوخ بني إسرائيل فتكلم هارون بجميع الكلام الذى كلم الرب موسى به وصنع الآيات أمام عيون الشعب وآمن به الشعب " (٥) " ثم صدق موسى وهارون وناداب وأبيهير وسبعون من شيوخ بني إسرائيل ورأوا إله إسرائيل " (٦)

واصطفاء سبعين رجلاً من أصحاب موسى عليه السلام أمر ورد ذكره فى القرآن الكريم : " واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا " (٧)

(٣) اصطفاء أمة الرسول (بني إسرائيل)

ثم ينتقل الاصطفاء إلى أمة الرسول ، لا فرق أن تكون أمة مخصصة تنسم بالحدودية والانغلاق كبنى إسرائيل (فى اليهودية) أم أمة عالمية لا تختص بجنس دون آخر كما فى المسيحية والإسلام ، لأن الأمة هنا معناها مجموع من آمن برسالة الرسول وما جاء به من عند الله تبارك اسمه .

" وإن سمعت سمعاً لصوت الرب إلهك لتحرض على أن تعمل بجميع وصاياها التى أنا أوصيك بها اليوم يجعلك إلهك مستعلباً على جميع قبائل الأرض وتأتى عليك جميع هذه البركات وتدرئك إذا سمعت لصوت الرب إلهك مباركاً تكون فى المدينة ومباركاً تكون فى الحقل " (٨)

جاءوا قبلى كانوا لصوصاً وسراقاً ولكن الخراف لم تصنع إليهم
أنا الباب من دخل به يخلص فيدخل ويجد المرعى " (١٣)

" إذن أيها الاخوة القديسيون الذى اشركتم فى الدعوة
السموية ، تأملوا يسوع الرسول والكاهن الأعلى فى الإيمان
الذى نتمسك به فهو أمين الله فى المهمة التى عينه لها كما
كان موسى أميناً فى القيام بخدمة فى بيت الله
إلا أنه (= المسيح) يستحق مجداً أعظم " (١٤)

(٢) اصطفاء أصحاب الرسول :

" وبينما كان يسوع يمشى على شاطئ بحيرة الجليل
رأى أخوين هما سمعان الذى يدعى بطرس واندراوس أخوه
يلقيان الشبكة فى البحيرة إذ كانا صيادين فقال لهما :
اتبعانى فأجعلكما صيادين للناس " (١٥)

" ثم دعا إليه تلاميذه الإثنى عشر وأعطاهم سلطة على
الأرواح النجسة ليطردها ويشفوا كل مرض وعلة وهذه هى
أسماء الإثنى عشر ... " (١٦)

" فانطلقوا يجتازون فى القرى وهم يمشون ويشفون فى
كل مكان " (١٧)

" ولما جاء اليوم الخمسون كان الاخوة مجتمعين معاً فى
مكان واحد وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح
عاصفة فملاً البيت الذى كانوا جالسين فيه ثم ظهرت لهم
السنة كلها من نار وقد توزعت على كل واحد منهم فامتلاوا
جميعاً بروح القدس وأخذوا يتكلمون بلغات أخرى مثلما
منحهم الروح أن ينطقوا " (١٨)

وقد أطلق القرآن الكريم على تلامذة المسيح المصطفين
هؤلاء (الحواريين) وأن الله هو الذى أوحى إليهم ليؤمنوا
به وبرسوله وأنهم استجابوا لذلك وآمنوا وطلبوا من عيسى
عليه السلام أن ينزل عليهم مائدة من السماء فدعاه عيسى
فاستجاب له وأنزل تلك المائدة التى غدت عيداً لأولهم وآخرهم
وآية شاهدة على صدق نبوة عبد الله ورسوله المسيح عليه
السلام وسميت سورة فى القرآن باسمها (المائدة) ويطلق
عليها المسيحيون (العشاء الربانى أو العشاء
الأخير) " (١٩)

" وقال الحواريون نحن أنصار الله " (٢٠)
وبعد ذلك عين الرب اثنين وسبعين آخرين وأرسلهم اثنين
اثنين ليسبقوه إلى كل مدينة ومكان كان على وشك

الذهاب إليه " (٢١)

" وبعدئذ رجع الاثنان والسبعون فرحين وقالوا يارب
حتى الشياطين تخضع لنا باسمك فقال لهم بل
افرحوا بأن اسماءكم قد كتبت فى السموات " (٢٢)

(٣) اصطفاء أمة الرسول :

تؤكد الكتب المقدسة (= الإنجيل وأعمال الرسل) أن
أمة المسيح أمة مصطفىة ، فمرة تسميها (ملح الأرض)
وأخرى (نور العالم) وثالثة (الموهوبة روح القدس)

" أنتم ملح الأرض فإذا فسد الملح فماد يعيد إليه
ملوحته إنه لا يعود يصلح لشيء ، إلا أن يطرح جانباً
لتدوسه الناس ... أنتم نور العالم لا يمكن أن تخفى مدينة
مبنية على جبل ، ولا يضىء الناس مصباحاً ثم يضعونه تحت
مكيال ، بل يضعونه فى مكان مرتفع ليضىء الجميع من فى
البيت ، هكذا فليضىء نوركم أمام الناس ليروا أعمالكم
الحسنة ويمجدوا أباهم الذى فى السموات " (٢٣)

" فلما سمع الحاضرون هذا الكلام وقرت لهم قلوبهم فسألوا
بطرس وباقى الرسل : ماذا نعمل أيها الاخوة ؟ أجابهم
بطرس : توبوا وليتعهد كل واحد منكم باسم يسوع المسيح
فيفغر الله خطاياكم وتنالوا هبة الروح القدس لأن الوعد هو
لكم ولأولادكم وللبعيدىين جميعاً يناله كل من يدعوه الرب
إلهنا " (٢٤)

ثالثاً : فى الإسلام

رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هى آخر الرسالات
نزولاً من السماء وهو خاتم الرسل ولا نبي بعده ، ومن ثم
فكان من البديهي أن تكون (الاصطفائية) شديدة التميز
باهرة الوضوح فى الدين الإسلامى ، سواء بالنسبة للرسول
(عليه السلام) أو أصحابه (رضوان الله عليهم) أو
أمتة . والنصوص المقدسة (= القرآن والأحاديث النبوية
الشريفة) التى تقطع بهذه (الاصطفائية) كثيرة والإحاطة
بها إن لم تكن متعذرة فإنها سوف تطيل صفحات هذا البحث
ومن ثم فإننا سوف نقتصر على بعض من تلك النصوص
التي تؤكدنا :

(١) اصطفاء الرسول : محمد عليه الصلاة

والسلام :

" أنا محمد النبي - قالها ثلاث - ولا نبي بعدى ،
أوتيت فواتح الكلم وجوامعها وخواتمه وعلمت كم خزنة النار

وحملة العرش " (٢٥)

" بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالرعب وبينما أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي " (٢٦)

" إن جبريل آتاني فبشرني بأن الله قد أعطانى الشفاعة " (٢٧)

" أتى باب الجنة يوم القيامة فاستفتح فيقول الخازن : من أنت ؟ فأقول : محمد ، فيقول بك أمرت ألا أفتح لأحد قبلك " (٢٨)

" مثلى ومثل الأنبياء من قبلى كمثل رجل ابتنى بيتاً فأحسنها وأكملها وأجملها ، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون ويعجبهم البنيان فيقولون : ألا وضعت هنا لبنة فيتم بنيانك - فقال النبي محمد صلى الله عليه وسلم فكنت أنا اللبنة " (٢٩)

(٢) اصطفاء صحابة الرسول (رضى الله عنهم) .

" اقتدوا بالذين بعدي من أصحابي أبى بكر وعمر واهتدوا بهدى عمار وتسكوا بعهد ابن مسعود " (٣٠)

" دعوا لى أصحابي فوالذى نفسى بيده لو أنفقتم مثل أحد ذهباً ما بلغت أعمالهم " (٣١)

" لا تسبوا أصحابي فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه " (٣٢)

" .. وما يدريك لعل الله أطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم " (٣٣)

" أنا فى الجنة وأبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف ، قال سعيد ابن زيد ولو شئت أن أسمى العاشر سميتهم قيل ومن هو قال أنا " (٣٤)

ولا يكاد يخلو كتاب واحد من دواوين السنة المعتمدة (= التى تحتوى على الأحاديث النبوية الشريفة من باب (المناقب) الذى يتحدث عن فضائل كبار الصحابة وخاصة الخلفاء الراشدين الأربعة ومن بعدهم العشرة المبشرين بالجنة ثم فضلاء الصحابة والصحابيات والحابيات (رضوان الله عليهم) ، وبعد ذلك انتقلت (المناقب) إلى أئمة المذاهب الأربعة : أبى حنيفة ومالك

والشافعى وأحمد بن حنبل ، فهناك المئات من الكتب المخصصة لـ (مناقب) كل منهم بل إن بعضاً منها يحتوى على أحاديث نبوية نسبت إلى الرسول (عليه السلام) تشيد بهم ، وفى عصرنا الحاضر بين أيدينا عشرات المؤلفات ، التى حررت فى مصر وغيرها من ربوع العالم الإسلامى ، تتحدث عن (مناقب) الإمام الشهيد حسن البنا المرشد الأول لجماعة الإخوان المسلمين (طيب الله ثراه) . وبعد وفاة أبى الأعلأ المودودى مؤسس الجماعة الإسلامية فى شبه القارة الهندية بدأت تظهر باللغات العربية والأوردية والانجليزية رسائل ومقالات وكتب تغنى به (مناقبه) ، وهكذا سوف يستمر الشعور بـ (الاصطفائية) لأنه أمر طبيعى فى حقل الدعوة الإسلامية تأسيساً بصاحب الرسالة (والذين معه) .

(٣) اصطفاء الأمة

" كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " (٣٥)

" والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما أنزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم " (٣٦)

" آتاني جبريل فبشرني أنه من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقلت : وإن زنا وإن سرق ؟ فقال : وإن زنا وإن سرق " (٣٧) " أهل القرآن أهل الله وخاصته " (٣٨) " الملائكة شهداء الله فى السماء وأنتم شهداء الله فى الأرض (٣٩) " أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة " (٤٠) .

ويقرر الشهيد سيد قطب - رحمه الله تعالى - " فأما شعب الله حقاً فهو الأمة المسلمة التى تستظل براية الله على اختلاف ما بينها من الأجناس والألسان والأوطان " (٤١)

عن الحقيقة المطلقة :

الأديان السماوية أو الإبراهيمية أو السامية الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام يؤكد كل منها نزوله من السماء ، وأنه جاء بالحقيقة المطلقة التى لا يأتياها الباطل من بين يديها ولا من خلفها وبالكلمة الأخيرة من الله سبحانه وتعالى ، وأن على كل من ينضوى تحت لوائها ويستظل بظلها أن يؤمن بذلك إيماناً خالصاً لا شائبة فيه ، وأن ما

شوارعها وقولوا : حتى غبار مدينتكم العالق بأقدامنا ننفضه عليكم ، لكن اعلّموا هذا : إن ملكوت الله قد اقترب ؛ أقول لكم : إن سدوم وعمورية ستكون حالتها في ذلك اليوم أخف وطأة من تلك المدينة " (٤٧) .

" من يسمع لكم يسمع لى ومن يرفضكم يرفضنى ومن يرفضنى يرفض الذى أرسلنى " (٤٨) .

" ثم التفت إلى التلاميذ وقال لهم على جده : طوبى للعيون التى ترى ما أنتم ترون ، فإنى أقول لكم إن كثيراً من الأنبياء والملوك قمنوا أن يروا ما تبصرون ، ولكنهم لم يروا ، وأن يسمعوا ما تسمعون ولكنهم لم يسمعوا " (٤٩)

وتذهب المسيحية فى نطاق تلك الحقيقة المطلقة إلى مدى أبعد . فبينما نرى فى اليهودية والإسلام أن الرسول هو الذى أوحى له بالحقيقة من قبل السماء إذا بنا فى المسيحية نشهد الصورة مقلوبة ، فـ " النبوة لم تضع الحقيقة بل إن الحقيقة هى التى أعطت النبوة مرماها ، والحقيقة العليا السامية فى هذا الصدد هى شخصية يسوع " (٥٠) .

إذن يسوع بنظر المسيحية هو الحقيقة المطلقة المتجسدة ومن لا يؤمن بذلك إيماناً خالصاً تكون يداه خاليتين وصفرأ من رصيد الحقيقة ، ومعناه بكل بساطة أن امتلاك الحقيقة المطلقة حكر على المسيحية وحدها دون غيرها من الشرائع السابقة أو اللاحقة .

ثالثاً : فى الإسلام

" ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين " (٥١)

" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه " (٥٢)

فالرسالة المحمدية هى " الرسالة التى جاءت تعرض الإسلام فى صورته النهائية الأخيرة ليكون دين البشرية كلها ولتكون شريعته هى شريعة الناس جميعاً ولتهيمن على كل من كان قبلها وتكون هى المرجع النهائى ولتقيم منهج الله لحياة البشرية حتى يرث الله الأرض ومن عليها " (٥٣)

" أما بعد ذلك فإن أصدق الحديث كتب الله وإن أفضل الهدى هدى محمد " (٥٤)

" والذى نفس محمد بيده لا يسمع أحد من هذه الأمة

عداها من الأديان والعقائد والشرائع والمذاهب والملل والنحل باطل وزائف ومنحرف ، وأن الحقيقة المطلقة والكلمة الأخيرة ملك له وحده حتى يرث الأرض ومن عليها - وقد تكرر ذلك عند نزول التوراة على موسى والإنجيل على عيسى والقرآن على محمد (عليهم جميعاً السلام) ، وقرر ذلك وأكدته كل واحد منهم بصورة حاسمة وجازمة ، لا لبس فيها ولا غموض وفعل ذلك من بعدهم خلفاؤهم من : الشيوخ والرسل والتلاميذ والحواريين والصحابة ؛ والكتب المقدسة للأديان الثلاثة تنص على ذلك بصورة جلية وبألفاظ صريحة وواضحة .

أولاً : فى اليهودية

" ودعا موسى جميع إسرائيل وقال لهم : اسمع يا إسرائيل الفرائض والأحكام التى أتكلّم بها فى مسامعكم اليوم وتعلموها واحترزوا وتعلموا أن الرب إلهنا قطع معنا عهداً فى حوريب ليس مع آبائنا قطع الرب بل معنا نحن الذين هنا اليوم جميعاً أحياء " (٤٢)

" فاحذروا لتعلموا كما أمركم الرب إلهكم لا تزيفوا يميناً ولا يساراً فى جميع الطرق التى أوصاكم بها الرب إلهكم تسلكون كى تحبوا ويكون لكم خير وتطيلوا الأيام فى الأرض التى تملكوها " (٤٣) .

" اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا واحد فتحب إلهك من كل قلبك ومن نفسك ومن كل قوتك ولتكن هذه الكلمات التى أنا أوصيك بها اليوم على قلبك وقصها على أولادك وتكلم بها حين تجلس فى بيتك وحين تمشى فى الطريق وحين تنام وحين تقوم وأربطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك واكتبها على قوائم بيتك وعلى أبوابك " (٤٤)

وفى (الأصول الإثنى عشر) التى وضعها موسى بن ميمون وجعلها أركان الإيمان اليهودى يقول الأصل التاسع : " أنا أوّمن إيماناً كاملاً بأن هذه التوراة غير قابلة للتغيير وأنه لن تكون شريعة أخرى سواها من قبل الخالق تبارك اسمه " (٤٥) .

ثانياً : فى المسيحية

" فالحق أقول لكم : إلى أن تزول الأرض والسماء لن يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتى يتم كل شىء وأما من عمل بها وعلمها فيدعى عظيماً فى ملكوت السماء " (٤٦)

" وأية مدينة دخلتم ولم يقبلكم أهلها فاخرجوا إلى

كان مستقيماً (= متديناً) بأن الأول (ربانى) أما الآخر فإن غايته العليا فى الحياة هى لقمة العيش وهى مثله الأعلى ، فى حين أن هذه الغاية " هى نفس الغاية التى لا تتعدها آذان الأنعام وقلوبها " (٥٨) .

وعندما عدد د. رؤوف شلبى " الخصائص الإيجابية الوصفية لدعوة الإخوان المسلمين " ذكر على لسان الشيخ حسن البنا أن أخص خصائصها أنها ربانية وشرح كونها كذلك بقوله " فلأن الأساس الذى تدور عليه أهدافنا جميعاً هو أن يتعرف الناس إلى ربهم وأن يستمدوا من فيض هذه الصلة روحانية كريمة تسمو بأنفسهم عن جمود المادة الصماء وجمودها إلى طهر الإنسانية الفاضلة وجمالها " (٥٩)

وقد وردت كلمة (الربانيين) فى القرآن الكريم ثلاث مرات : مرة فى سورة آل عمران ومرتين فى سورة المائدة - وفى المرات الثلاث جاءت فى حق أهل الكتاب واليهود على الأخص . ويفسرها علماء تفسير القرآن بأنهم (= الربانيون) هم " كاملو العلم وقال محمد بن الحنفية رضى الله عنه حين مات عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - اليوم مات ربانى هذه الأمة ؛ وقال أبو العباس ثعلب إنما قيل للفقهاء الربانيون لأنهم يربون العلم أى يقومون به وقال أبو عمر عن ثعلب : العرب تقول : رجل ربانى ورى (بكسر الراء) إذا كان علماً عاملاً " (٦٠)

وكلمة (ربانى) موجودة بذات الرسم فى الديانة اليهودية وفيها تعنى : الحبر والحاخام ، بل إن الله نفسه يستشير الربانيين إذا حزبه أمر ، وأن أحد الربانيين حكم بتخطئة الله الذى أقر فعلاً بخطئه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - والربانيون بإلهام التوراة كتبوا التلمود الذى أفرغ الفكر الصهيونى العنصرى للتعصب فبحسب نصوصه من لا يهاجر إلى أرض الميعاد يكون كمن لا إله له " (٦١) .

فالربانى فى كلا الشريعتين يعنى المتمسك بتعاليم دينه ، المتبحر فيه مما يجعله محمواً بشعور (الاستعلاء) و (السمو) على غيره ممن يدينون بذات العقيدة ، مما يدفعه إلى سلوك طريق العنف حيال الآخرين ؛ ولذلك فليس من باب المصادفة أن تؤدى (الربانية) فى الفكر اليهودى إلى إفراز دعوة الصهيونية العنصرية .

أما ربانية الإخوان المسلمين ، فقد انتهت بهم إلى إنشاء النظام الخاص أو الجهاز السرى . وقد تطورت فكرة (الربانية) إلى فلسفة كاملة على يد الشهيد سيد قطب - رحمه الله تعالى - تبلورت على أيدي الجماعات الإسلامية

يهودى أو نصرانى ثم يموت ولا يؤمن بالذى أرسلت به إلا كان من أصحاب النار " (٥٥)

نصوص صريحة وقاطعة فى الكتب المقدسة السماوية أو السامية أو الإبراهيمية تقطع بأن كل شريعة منها تملك دون غيرها الحقيقة المطلقة والكلمة المنقولة عن الرب جل جلاله ، وهذا ما يؤمن به أتباع كل منها إيماناً مطلقاً ، ويسلم به تسليماً دون نقاش .

الذى تمتاز شريعته ورسوله وأصحاب رسوله وأمتهم - بـ (الاصطفائية) يملؤه شعور بـ (الاستعلاء) على كل من لم يؤمن بما آمن هو به وكلما كانت شحنة الإيمان عالية - فالإيمان يزيد وينقص كما يرى أهل السنة والجماعة - كلما كانت دفعة الاستعلاء عنده قوية ، بل إنه يحس بـ (الاستعلاء) حتى على أهل ملته وأمتة أنفسهم إن لم يكونوا مساوين له فى الإيمان والاتصياح لأحكام الشريعة والسير على صراطها المستقيم ؛ وينظر إليهم على أنهم فى ضلال ، يتعين عليه أن يردهم إلى النهج القويم . وإذا أن البحث يدور فى فلك الجماعات الإسلامية السياسية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين ، فإننا سوف نتناول بعض ما جاء فى وثائقها المنشورة حتى نرى مصداقية هذه الدعوى وهى مدى ما تبثه فى نفوس أتباعها من (استعلاء) والذى سوف تكشف فيما بعد عن دوره فى تغذية اتجاه (العنف) ، " أيها الأخ العزيز إن فى نسبك إلى الله تبارك وتعالى أسمى ما يطمح إليه الطامحون من معانى العزة والمجد = فإن العزة لله جميعاً = وأولى ما يرفع نفسك إلى عليين وينتخ فيها روح النهوض مع العاملين وأى شرف أكبر وأى دافع للفضيلة من أن ترى نفسك (ربانياً) ، بالله صلتك وإليه نسبك " (٥٦)

ويصف الاستاذ صلاح شادى - رحمه الله - وقد كان عضواً بارزاً فى جماعة الإخوان المسلمين : " اتباع الرجل (= الشيخ حسن البنا) بأنهم كانوا خليطاً من طبقات هذه الأمة يربطهم جميعاً الطريق إلى الله (تعلق) فيه كرامة المسلم على كل عرض من أعراض الدنيا " (٥٧) ، ويفض النظر عن وسد لأعضاء الجماعة بأنهم (أتباع) للمرشد العام الأول فهذا يخرج عن نطاق بحثنا فإن توصيف اللواء صلاح شادى للإخوان المسلمين ذكر (الاستعلاء) الذى به يتميزون (من وجهة نظره) صراحة وبالنص .

ويقارن الاستاذ أحمد كمال عادل أحد قادة (النظام الخاص) المشهور إعلامياً بـ (الجهاز السرى) ، بين عضو جماعة الإخوان المسلمين وغيره (من المسلمين) حتى ولو

السياسية الحديثة مثل منظمات " التكفير والهجرة " و " الجهاد " ... إلخ وظهرت بصورة مزيد من العنف المسلح (وهذه تخرج عن نطاق بحثنا الذي يقتصر على جماعة الإخوان المسلمين) .

إذن ثمرة (ريانية) الإخوان المسلمين وما تولده من إحساس به (الاستعلاء) ظهور النظام الخاص الذي وصفه الأستاذ صلاح عيسى " بأنه تنظيم حديدي نادر المثال " (٦٢) . ونحن نخالف الدكتور عبد العظيم رمضان فيما يذهب إليه من أنه " يمكن تحديد نشأة فكرة العنف والاستيلاء على السلطة عند جماعة الإخوان المسلمين بنشأة ما عرف باسم فرق الرحلات " ، ومن الثابت من الأدلة لدينا أن الشيخ حسن البنا عندما بدأ في تكوين جماعته لم تكن فكرة العنف واردة في ذهنه أصلاً ، وإنما كانت الفكرة هي نشر الدعوة بوسيلة " الحب والإخاء والتعارف " كما كتبت جريدة الإخوان في ٥ شعبان ١٣٥٢ هـ (٦٣) . ولم يحدد الدكتور عبد العظيم رمضان تاريخ إنشاء " فرق الرحلات " ولكنه يؤكد أن جريدة الإخوان المسلمين حتى بعد منتصف ١٣٥٢ هـ كانت تبشر بالحب والإخاء والتعارف كوسيلة لنشر الدعوة ، (= حوالي ١٩٣٢ م) ، أي عند انتقال مقر الجماعة الرئيسي من مدينة الإسمايلية إلى العاصمة (= القاهرة) ، وإذا إن نشأة الجماعة ترجع إلى فبراير ١٩٢٨ م فبذلك يكون تبينها لفكرة العنف قد بدأ لديها بعد ثلاث أو أربع سنوات وهو فارق بسيط ، ومع ذلك فإن الثابت أن فكرة العنف لازمت الجماعة منذ نشأتها الأولى ، شأنها في ذلك شأن الجماعات السياسية ذات التمحور الفكري الديني ، والأدلة على ذلك كثيرة ربما يضيق البحث عن حصرها جميعاً ومن ثم فنحن نقتصر على بعض الأدلة التي تؤكد وجهة نظرنا :

(١) في رسالة المؤتمر الخامس صرح الأستاذ (= حسن البنا) :

" أيها الإخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المستعجلون [كذا] منكم اسمعوا مني كلمة عالية مدوية من فوق هذا المنبر في مؤتمركم هذا الجامع : إن طريقكم هذا مرسومة خطواته موضوعة حدوده ولست مخالفاً هذه الحدود التي اقتنعت كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول ؛ أجل قد تكون طويلة ولكن ليس هناك غيرها " (٦٤) فهنا يصرح المرشد العام الأول أن طريق الجماعة مرسوم ومحدود ولكن ما هو وإلى أي غاية يؤدي ، يجيبنا (الأستاذ) بما يلي " في الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها روحياً بالإيمان والعقيدة وفكرياً بالعلم والثقافة وجسماً بالتدريب والرياضة في هذا الوقت

طالبوني بأن أخوض بكم لجج البحار وأقتحم عنان السماء وأغزو بكم كل عنيد وجبار " (٦٥) .

فلا شك أن القاريء قد استرعى انتباهه ما جاء في كلام (الأستاذ) مثل : أخوض ، اقتحم ، أغزو ، وقد يقال إنه قد أخذته الحماسة في المؤتمر الخامس الذي انعقد سنة ١٩٣٩ هـ بسرأي لطف الله بالجيزة بعد أن قفز عدد الشعب من خمسين إلى ثلثمائة شعبة وبالتالي تضاعف عدد الأعضاء إلى مئات الأضعاف ، ولكن لم يعهد في (الأستاذ) الجنوح إلى العاطفة في مثل هذه الأمور الحساسة التي تختص بمنهج الجماعة أو مسلكها المستقبلي .

(٢) عندما نقل (الأستاذ) من الإسمايلية إلى القاهرة ونقل نشاط جماعته إليها ، ودعت الحاجة إلى اختيار من يحل محله في الإسمايلية وهنا حدث خلاف حاد بين الأعضاء بشأن هذا الاختيار أدى إلى انشقاق وتقديم بلاغ إلى النيابة العامة ضد المرشد العام ودأب المنشقون على تشويه سمعته فلم يجد أنصاره سبيلاً إلى ردعهم إلا (العنف) والاعتداء عليهم بالضرب مما أدى إلى تقديم (المعتدين) إلى المحاكمة الجنائية (٦٦) وقد يقال في تفنيد هذا الدليل أن استخدام (العنف) من جانب أولئك الأعضاء كان بمبادرة فردية منهم ولا يمثل منهجاً عاماً للجماعة .

(٣) ولكننا نقرأ في البيانات الأولى لنشأة الجماعة أن (الأستاذ) كان يشدد على جانب التربية للأعضاء حتى إنه كان يقوم بنفسه بتدريبهم ، يقول د. ريتشارد رايت في كتاب (الإخوان المسلمون) : " ونظم المؤتمر (= الخامس) بوجه خاص تشكيلات الجواله بصورة منتظمة من خلال ممارسة التدريبات الرياضية التي بدأت في الأيام الأولى للجماعة بالإسمايلية " والسؤال الذي يقفز إلى الذهن : ما الذي يدعو الرجل (= الأستاذ) إلى الاهتمام بأجسام الأعضاء بالتربية الرياضية ولماذا لم يقتصر على التربية الروحية ؟ ولعل الجواب واضح .

(٤) من الوثائق المبكرة للجماعة وثيقة بعنوان (عقيدتنا) :

" تعتبر ميثاقاً لكل أخ انضم إليهم تحتوي على سبعة بنود وينص البند الخامس فيها على ما يلي :
وأتعهد بأن أجاهد في سبيل أداء هذه الرسالة ما حييت وأضحى في سبيلها بكل ما أملك " - وفي ختام البند السابع والآخر :
" وأتعهد بالثبات على مبادئها والإخلاص لكل من عمل

كانت بذرة العنف إحدى المكونات الرئيسية في فكر الجماعة ولكنها كانت مستترة - كنوع من التقية - وكانت بنداً أساسياً من بنود الخطة التي كان مقررًا لها أن تتم على مراحل ، كما قرر بذلك صراحة الشيخ حسن البنا - طيب الله ثراه - في خطابه أمام المؤتمر الخامس كما أسلفنا .

وهذا مسلك معهود - على طول التاريخ وعرض الجغرافيا إن صح هذا التعبير - لكافة الجماعات الإسلامية التي تركز على الفكر الديني الذي يمنح معتنقيه قدراً واضحاً من الاستعلاء على الآخرين ، نتيجة لـ " الاصطفائية " و " تملك الحقيقة المطلقة " اللتين يفتقر إليهما الآخرون الذين يحملون وصف " حزب الشيطان " .

وتختلط (الاصطفائية) و (تملك الحقيقة) في وثائق الجماعة وأدبياتها كما أسلفنا . وذلك أن العلاقة بين الأمرين حميمة . ولكن الأمر المؤكد أنهما معاً أهم مقومات فكر الإخوان المسلمين ، بل لا نكون مبالغين إذا أكدنا أنهما المحور الرئيسي الذي يدور عليه ذلك الفكر ، جاء ذلك على لسان (المرشدين العامين) وغيرهم من منظري الجماعة وكاتبها المعبرين عنها بحيث أصبحتا من المكونات الأصلية الراسخة في عقيدتهم ؛ فالشيخ / حسن البنا مؤسس الجماعة يشترط عند أخذ البيعة على (الإخوان) التجرد ، ويرى أن (التجرد) صفة لازمة للأخ ويشرحه بقوله : " أن تتخلص لفكرتك من كل ما سواها من المبادئ " لماذا ؟ " لأنها أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها " (٧٠) .

فهنا نجد (الأستاذ) يشترط على (الأخ) أن يطرح جانباً كل المبادئ والأشخاص التي أو الذين كان قد تأثر بها أو بهم فيما مضى وألا يحمل بين جنبيه - إلا فكرة (الجماعة) لأنها الحقيقة المطلقة دون ما عداها . ثم يعلل فضيلته ذلك بقوله " لأنها أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها " وفي جملة واحدة رسم فكرة جماعته بالسمو والعلو وجمع أحسن ما في الأفكار الأخرى ، ومن ثم فلا حاجة لـ " الأخ " بأي فكرة سواها .

أما المرشد الثاني الأستاذ حسن الهضيبي - المستشار السابق بمحكمة النقض - رحمه الله تعالى - فهو يصف دعوة الإخوان المسلمين بأنها :

" دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم - لم تزد عليها ولم تنقص ، كانت ولا تزال صراعاً بين الحق والباطل ، بين الإيمان والإلحاد ، بين المعروف والمنكر ، بين العقل والهوى بين الخلق القويم والتحلل الذميم ، بين الإنسانية الفاضلة والأنانية الخاسرة (٧١) .

لها وأن أظل جندياً في خدمتها وأموت في سبيلها " .

وهذه الوثيقة (= عقيدتنا) جعلت أ. أرنت رينان أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بالسوريون يقول " إن هذه الكلمات عميقة المبحث والمقصد " (٦٨) فهذه الوثيقة تصف الأخ بأنه (جندي) في خدمة الدعوة يجاهد في سبيلها مادام حياً ويضحي بكل ما يملك ويموت فداءً لها ، ولعله من المفيد أن نذكر بأن من بين شعارات الإخوان المسلمين التي يرددونها في محافلهم : الجهاد سبيلنا والموت في سبيل الله أحلى أماتينا .

(٥) في وقت مبكر جداً أنشأت الجماعة (مدارس الجمعة) :

" حيث يجتمع الصبيان لتلقى دروس في التاريخ الإسلامي في قصص مسلية مع مبادئ الدين والألعاب الرياضية من الصباح حتى يحين وقت صلاة الجمعة " (٦٩) . فلماذا هذا الاهتمام بـ " الألعاب الرياضية " وإذا كان تلقى الصبيان لدروس في الدين والتاريخ الإسلامي في " مدارس الجمعة " التي هي ليست مدارس بالمعنى المتعارف عليه فلا شيء سبب حرص " الأستاذ " على تدريب الصبيان الصغار على الرياضة وإذا أنه كما تقول العرب ويضدها تتميز الأشياء فإن الجماعات الدينية (= الإسلامية) غير السياسية مثل جماعة أنصار السنة وجماعة العشيرة المحمدية والجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية لا تهتم بتربية أعضائها رياضياً (= بدنياً) وإنما تقتصر على النواحي الروحية والثقافية والشعائرية .

(٦) النظام الخاص أو الجهاز السري لم ينشأ فجأة ، بل هو نتاج التطور الطبيعي لفصائل العنف التي بدأت منذ نشأة الجماعة في مدينة الاسماعيلية : الفرق الرياضية ، الجواله ، فرق الرحلات ثم المعسكرات ، وهذا الأمر يتضح بسهولة لأي قارئ متفحص ومتأمل في تاريخ الجماعات ولأدبياتها ومطبوعاتها .

وهكذا يتبين إن ما استقر عليه رأى الأستاذ الدكتور عبد العظيم رمضان ، من أن فكرة العنف طرأت على فكر الجماعة ولم تكن أصيلة لديها وأنها كانت في البدء تعمد إلى الدعوة بالحسنى والموعظة الحسنة والإخاء والمحبة ، تنقضه الوثائق التاريخية للجماعة ، كما أنه يناقض طبيعة الجماعات الدينية ذات التوجه السياسي .

وليس معنى ذلك أن الجماعة كانت تخرج إلى العنف كلية ولا تدعو باللين ، ولكن ما نريد أن نؤكد أنه بجانب ذلك

بـ " دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام " بالإضافة إلى أنه هو الخط الواضح الصريح لقادة الجماعة يرجع في قدر كبير إلى أنه عند صدور تلك الكلمات من المرشد الثاني كانت الجماعة تعاني ضغوطاً وتهديداً من (ثورة ٢٣ يوليو) ، إذ أنه قالها في خطبته بمدينة المنصورة بمناسبة الاحتفال بذكرى الهجرة المباركة . في المحرم سنة ١٣٧٣ هـ الموافق سبتمبر ١٩٥٣ م ؛ بعكس كلمات المرشد الأول التي اتسمت بقدر لا بأس به من الاعتدال - وإن لم تخل طبعاً من الاستعلاء - ومن الاستشراف للمستقبل ، لأن الجماعة كانت آنذاك في حالة مد وانتشار واتساع ، ولم تكن القوى السياسية الأخرى في تلك الأيام قد تنبّهت إلى حقيقة مراميها ، وكانت تظن أنها مجرد جمعية دينية تفتقر إلى الطموح السياسي مثل باقي الجمعيات الدينية الأخرى .

ومعلوم أن الشخص ، طبيعياً كان أو معنوياً " ، جماعة أو هيئة أو مدرسة " يعتمد إلى الاتجاه إلى الماضي والتشبث به عند تعرضه لخطر خارجي - في حين أنه يتجه إلى استشراف الآفاق المستقبلية في حالة انعدام من أو ما يهدده " إنه ميكانيزم الدفاع (= الذي فيه) تلتجئ الذات إلى الماضي وتحتسى به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها ولذلك تعتمد إلى تضخيمه وتقجيده مادام الخطر الخارجى قائماً " (٧٥) وإذا ظل التهديد مستمراً أو الحصار قائماً على جماعة الإخوان المسلمين ، فإننا نجد المرشد الثالث الأستاذ عمر التلمساني - المحامي - رحمة الله عليه - (مرشد دور الستر) لا تقل طروحاته تضخيماً للذات وإعجاباً بها ولو أذاب الماضي ، فنراه يقول عن جماعته أنهم " أيقظوا الوعي الإسلامى فى العالم كله بعد طول جمود وأصبحت القارات الخمس تعرف الإخوان المسلمين بما فيها من شعب الإخوان المسلمين أو ما فيها من شباب يدعو بدعوة الإخوان المسلمين وليعلم العالم كله أن هذه الدعوة لن تموت لأنها كلمة الله التي تعهد بحفظها ووضعها على أكتاف رجال حملوها كابراً عن كابر بفضل من الله ونعمة " (٧٦) .

وهذه المقولة رغم ما فيها من تجن على ما سبقها من دعوات مثل الوهابية والمهدية والسنوسية . ومن رجال من أمثال رفاعة الطهطاوى وعبد الرحمن الكواكبي والأفغانى ومحمد عبده وابن باديس والإبراهيمي ... إلخ ، فإنها (= تلك المقولة) تشي بوضوح عن اليقين الكامل بأن الجماعة بيدها الحقيقة المطلقة " كلمة الله التي تعهد بحفظها " وواضح أن مرشد دور الستر قد وضعها في مصاف القرآن الكريم " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون " (٧٧) .

ومساواة دعوة الإخوان بدعوة الرسول وتعهد الله تبارك

إن المرشد الثانى هنا يسوى بين دعوة الجماعة ودعوة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولم يقل إنها مقتبسة منها أو تسير على هديها أو تنسج على منوالها ، بل " هي دعوة الرسول " ذاتها وأنها تمثل الحق والإيمان والمعروف والعقل والخلق القويم والإنسانية الفاضلة ، وأن غيرها من المبادئ التي قامت هي لمصارعتها بجسم الباطل والإلحاد والمنكر والهوى والتحليل الذميم والإنسانية الخاسرة ؛ وهو نص جمع بين امتلاك الحقيقة المطلقة والاستعلاء ، ومادام الإخوان المسلمون على تلك الشاكلة فإنه " لا يمكن حلهم لأن الرابطة التي تربط بينهم هي الاعتصام بحبل الله المتين وهي أقوى من كل قوة " (٧٢) ومادامت دعوة الإخوان كذلك فإنها ستظل مستمرة إلى يوم يبعثون ، إذ أنها " الدعوة التي أمرنا الله بها إلى آخر الزمان " (٧٣) ويكون إذن ولا محالة واهماً أشد الوهم من يظن مجرد ظن أن (الإخوان المسلمين) اسم لجمعية أو هيئة في مصر " ولكنه أصبح علماً على بعث فكرة الإسلام الخالص النقي ونهضة المسلمين في جميع مشارق الأرض ومغاربها " (٧٤) إذن دعوة الإخوان المسلمين - بنظر مرشدها العام الثانى - هي الإسلام ذاته في صورته النقية الخالصة وأنها عنوان على نهضة المسلمين في جميع بقاع العالم ، ولا توجد كلمات أشد صراحة ووضوحاً على تبيان امتلاك الحقيقة والاستعلاء على الآخرين من هذه الكلمات التي أطلقها فضيلة المرشد الهضبي . إن هذا القدر الذي لا تخطئه العين من (النرجسية) في توصيف الجماعة وفكرها ومساواتها

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية (شهرية)
* تطوير لمفهوم النقد ، ليشمل نقد الفكر والحياة إلى جانب نقد الأدب . نصوص إبداعية شابة تبشر بالمستقبل ، في سياق فني متجدد . دراسات فكرية تتحاور وتتشارك مع قضايانا الفكرية الحية .
* متابعات شاملة لحياتنا الثقافية والفنية (سينما مسرح - فن تشكيلي - ندوات - رسائل ثقافية)
رئيس التحرير : فريدة النقاش

كتاب الأهالي

* دليل المواطن إلى مشاكل الوطن وهموم الأمة ومشاكل العصر . أهم سلسلة كتب سياسية حية بأقلام كبار المفكرين والسياسيين . ومذكرات للمشاركين في حياتنا السياسية والفكرية .
يصدر عن : مؤسسة الأهالي

السرى) كما تنطبق بذلك صفحات حزينه من تاريخ مصر الحديث ، ثم أكملت المسيرة الدامية الجماعات الحديثة لأنها تعتنق ذات الفكر وتؤمن من أعماق نفوسها ب (الاصطفائية) و (تلك الحقيقة المطلقة) والثمره لهذه الجذور هي : العنف .

وبعد

فإننى بداهة لا أرفض التحليلات السيسولوجية (الاجتماعية) التى ترجع ظهور الجماعات السياسية الدينية وانتشارها إلى أزمات اجتماعية واقتصادية فى البلاد التى تظهر فيها ، ولا أرفض الأدلة التى يقدمها أصحاب هذه التحليلات العلمية القيمة ، بل أقدرها حق قدرها ، ومن بينها أن الغالبية العظمى من أعضاء تلك الجماعات عادة هم من أبناء الطبقات البرجوازية الصغيرة أو أقل ، وخاصة - وهذا بالنسبة للجماعات الحديثة على الأخص - ممن أصابوا قدراً من التعليم فتح أعينهم على الأحوال المتردية التى يعيشونها فى الأحياء العشوائية ومناطق الإسكان الهامشية ، وعلى الفوارق الطبقيّة المذهلة التى تفصلهم عن غيرهم من سكان الأحياء الراقية التى يتواجدون هم على حواشيتها ، وكيف أنهم مجردون من كل شىء فى حين أن هؤلاء ينعمون بكل شىء ، أو أنهم فى بطالة صريحة أو مقنعة ومبتلون بكافة الويلات التى جرتها عليهم السياسات الحمقاء التى لا تنتهج النهج الاشتراكى الكفيل وحده بالقضاء على كل الشرور والآثام التى تحيق بهم .. ولكن كل ما أردت تأكيده هو أن الجماعات السياسية الدينية لها خصوصية معينة أرجو أن أكون قد وفقت فى شرحها ، وأن هذه الخصوصية يجب أن توضع فى الاعتبار عندما يعبد الباحثون كل فى اختصاصه إلى دراسة تلك الجماعات حتى نصل إلى توصيف علمى صحيح لها ، بعكس ما إذا تجاهلنا تلك الخصوصية التى كثيراً ما أجد تجاهلها وإضحاها فيما أقرأه من بحوث ودراسات والتى (= تلك البحوث والدراسات) غالباً ما تساوى بين الجماعات الإسلامية السياسية وبين غيرها من الجماعات السياسية التى لا تركز على الدين ، وتعاملها بذات المعايير والمقاييس ، وهو خطأ علمى فادح - فى نظرى - أرجو أن يتنزه عنه الباحثون والدارسون وخاصة الأكاديميين منهم - والله وحده ولى التوفيق .

وتعالى لها بالحفظ دعوى لم يسبقهم إليها أحد ، فلم تسمع عن الأئمة الأعلام ، مثل أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل رضى الله عنهم ، أنهم ادعوا مثل هذا الادعاء البالغ الجرأة ، ولم يقل واحد منهم أن مذهبه مسارٍ لدعوة الرسول عليه الصلاة والسلام أو أنه كلمة الله التى تعهد بحفظها ، بل كانوا يقولون فى تواضع العلماء : ما نقوله صواب حتى يثبت لنا - غيرنا أنه خطأ - وهذا مرجعه إلى أنهم لم يكونوا أصحاب مطامع سياسية ولم يسع أحدهم إلى كراسى الحكم .

ونبرة " الاستعلاء " تنضح بها كلمات المرشد الثالث الأستاذ التلمسانى حيث يقول : " الإخوان أيقظوا الوعى الإسلامى فى العالم كله وضعها على أكتاف رجال حملوها كاهر عن كاهر " .

وهكذا ، فإن جماعة الإخوان المسلمين ، شأنها فى ذلك شأن أى هيئة سياسية ذات تمحور دينى ، تعتقد بـ " الريانية " فى أعضائها ويقطع مرشدوها بأنها تمتلك الحقيقة المطلقة ويتميز المتنفذون فيها والأعضاء العاديون على السواء - فى نظر أنفسهم - بالسمو والاستعلاء على الغير ، وأنهم حاملو كلمة الله الذى تعهد لهم بحفظها ، فيكون من المستحيل والأمر على ما شرحنا أن تؤمن بالحوار الديمقراطى أو الجدل بالتى هى أحسن - ؛ لأن (الآخر) فى نظرها ينطق عن الهوى ويرتج فى الضلال ويتخبط فى الظلام ، ويأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وينقصه العقل ويفتقر إلى الخلق القويم ويحمل الإلحاد ويتعرج فى التحلل اللزيم ويتسم بالإنسانية الخاسرة ، وكيف لا يكون كذلك وهو من " حزب الشيطان " ومن كان هذا شأنه فأى حوار ينفع معه وأننى يكون السبيل إلى مجادلته ؟؟

إن مثل هذا (= الآخر) لا دواء له إلا السيف ، ولذلك لم يكن من باب المصادفة أن يحمل شعار الإخوان المسلمين سيفين حول المصحف الشريف ، فهم المصحف ولعن عداهم سيفان : الذى على اليمين لمخالفيه من المسلمين ممن لا يعتنقون أفكارهم ويؤمنون بمبادئهم ، والسيف الآخر (= الذى على الشمال) لغير المسلمين - وهذه هى المهمة التى قام بها النظام الخاص المشهور إعلامياً ب (الجهاز

الهوامش

- (٤) سفر الخروج / الإصحاح الثالث .
- (٥) سفر الخروج / الإصحاح الرابع .
- (٦) سفر الخروج / الإصحاح الرابع والعشرون .
- (٧) سورة الأعراف الآية ١٥٥ .

- (١) سورة المزمل / الآية الخامسة
- (٢) الفكر الدينى الإسرائيلى - ص ٨٨ - د. حسن ظاظا - مكتبة سعد رأفت / عين شمس - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .
- (٣) سفر الخروج / الإصحاح الثالث .

- (٤٥) الفكر الدينى الإسرائيلى ص ١٥٨ مرجع سبق ذكره .
 (٤٦) إنجيل متى الإصحاح الخامس : ١٧ / ١٩ .
 (٤٧) إنجيل لوقا - الإصحاح العاشر : ١٠ / ١٢ .
 (٤٨) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : ١٦ / ١٦ .
 (٤٩) إنجيل لوقا - الإصحاح العاشر / ٢٣ .
 (٥٠) دائرة المعارف الكتابية ص ٤٤٧ مادة : إنجيل ، الجزء الأول - دار الثقافة - الطبعة الأولى ١٩٨٨ م .
 (٥١) سورة آل عمران الآية ٨٥ .
 (٥٢) سورة المائدة الآية ٤٨ .
 (٥٣) فى ظلال القرآن - الشهيد سيد قطب - ص ٩٠١ الجزء السادس - تفسير سورة المائدة - دار الشروق - الطبعة الشرعية الحادية عشر ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
 (٥٤) أخرجه الإمام أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجه عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه .
 (٥٥) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .
 (٥٦) رسالة إلى أى شىء ندعو الناس ضمن مجموعة رسائل الإمام الإمام الشهيد حسن البنا ص ٣٧ - دار الشهاب - دون تاريخ .
 (٥٧) حصاد العمر - صلاح شادى ص ٤٣ - دار الزهراء للإعلام - الطبعة الثالثة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
 (٥٨) النقط فوق الحروف - أحمد عادل كمال ص ٣٨ - دار الزهراء للإعلام - الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
 (٥٩) الشيخ حسن البنا ومدرسة الإخوان المسلمين ص ٣٤٦ - د. رؤف شلبى - دار الأنصار - الطبعة الأولى بدون تاريخ .
 (٦٠) نزهة القلوب فى تفسير غريب القرآن / الإمام أبو بكر السجستاني المتوفى ٣٣٣ هـ مراجعة الشيخ عبد الحليم بسيونى - طبعة دار الكتب العملية ببيروت بدون تاريخ .
 (٦١) الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية - ص ١٠٧ د. عبد المنعم الحفنى دار المسيرة / بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .
 (٦٢) الإخوان المسلمون مأساة الماضى ومشكلة المستقبل - ص ٢١ - صلاح عيسى . مقدمة تصدرت كتاب الإخوان المسلمون - د. ريتشارد ميتشيل ترجمة عبد السلام رضوان - مدهولى - الطبعة الأولى ماير ١٩٧٧ م .
 (٦٣) الإخوان المسلمون والتنظيم السرى ص ٢٥ - د. عبد العظيم رمضان - روزا اليوسف - الطبعة الأولى ١٩٨٢ م .
 (٦٤) مجموعة رسائل الإمام الشهيد ص ١٦١ - مرجع سابق ذكره .
 (٦٥) المرجع السابق ص ١٦٢ .
 (٦٦) الإخوان المسلمون د. ريتشارد ميتشيل ص ٣٥ مرجع سابق .
 (٦٧) مذكرات الدعوة والداعية للشيخ حسن البنا ص ١١٨ و ص ٢١٢ نقلاً عن كتاب ريتشارد ميتشيل السابق ذكره ص ٤٤ .
 (٦٨) الإخوان المسلمون / أوراق تاريخية - إبراهيم زهمول - طبعة سويسرا دون تاريخ نقلاً عن مقال منشور بالعدد ٣١ السنة الثانية من مجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية الخميس ٢٨ شعبان ١٣٣٥ هـ / ١٦ ديسمبر ١٩٣٤ م .
 (٦٩) المرجع السابق (= الإخوان المسلمون / أوراق تاريخية) الصفحة المقابلة لصفحة ١٩ وتحتوى على صورة فوتوغرافية لتلاميذ أحد فصول إحدى مدارس الجمعة يقومون بأداء بعض التمارين الرياضية بإشراف أحد المدرسين .
 (٧٠) حسن البنا : مواقف فى الدعوة والتربية - ص ٩١ - تأليف

- (٨) سفر التثنية الإصحاح الثامن والعشرون .
 (٩) سفر التثنية الإصحاح السابع والعشرون .
 (١٠) موسى والتوحيد تأليف سبعموند فرويد ترجمة د. عبد المنعم حفنى ص ٢١٢ - الدار المصرية للطباعة والنشر - الطبعة الثانية ١٩٧٨ م .
 (١١) إنجيل يوحنا - الإصحاح الثامن / ١٣ .
 (١٢) أعمال الرسل : الرسالة إلى مؤمنى كولوس : ١٨ / ١٥ .
 (١٣) إنجيل يوحنا الإصحاح العاشر / ١١ .
 (١٤) أعمال الرسل : الرسالة إلى العبرانيين - الفقرة الثالثة بعنوان " المسيح أعظم من موسى " .
 (١٥) إنجيل متى الإصحاح الرابع ١٨ / ٢٠ .
 (١٦) إنجيل مرقس الإصحاح الثالث : ١٩ / ١٣ .
 (١٧) إنجيل لوقا الإصحاح التاسع / ٦ .
 (١٨) أعمال الرسل : الامتلاء من روح القدس / ٢ .
 (١٩) إنجيل متى الإصحاح السادس والعشرون : ٢٦ وإنجيل مرقس الإصحاح الرابع عشر : ٢٢ / ٢٦ .
 (٢٠) سورة الصدف الآية ١٤ .
 (٢١) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : ٤ .
 (٢٢) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : ١٨ / ٢٠ .
 (٢٣) إنجيل متى الإصحاح الخامس : ١٥ / ١٣ .
 (٢٤) أعمال الرسل : المسيحيون الأولون : ١٠ : ٤٠ / ٣٧ .
 (٢٥) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .
 (٢٦) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .
 (٢٧) أخرجه الإمام الطبرانى فى الكبير وابن عساكر عن عبد الله بن يسر رضى الله عنه .
 (٢٨) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ومسلم فى صحيحه .
 (٢٩) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ومسلم فى صحيحه .
 (٣٠) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده والترمذى فى سننه .
 (٣١) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده وقال الهيثمى رجاله رجال الصحيح .
 (٣٢) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده ومسلم فى صحيحه عن أبى سعيد الخدرى - رضى الله عنه - ورواه البرقانى فى مستخرجه على الصحيح .
 (٣٣) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده .
 (٣٤) أخرجه الترمذى فى سننه وهؤلاء العشرة جميعهم من قریش النى ينص حديث آخر متفق عليه على أن الأئمة (الحكام والخلفاء وأمرأ المسلمين) لا تكون إلا منها (= من قریش)
 (٣٥) سورة آل عمران الآية العاشرة بعد المائة .
 (٣٦) سورة محمد الآية الثامنة .
 (٣٧) أخرجه البخارى ومسلم فى صحيحهما .
 (٣٨) أخرجه النسائى وابن ماجه والحاكم .
 (٣٩) أخرجه النسائى عن أبى هريرة رضى الله عنه ورمز السيوطى بصحته .
 (٤٠) رواه البخارى ومسلم وابن ماجه عن عمر رضى الله تعالى عنه .
 (٤١) معالم فى الطريق للشهيد سيد قطب ص ١٦٠ دار الشروق الطبعة الشرعية الحادية عشرة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
 (٤٢) سفر التثنية - الإصحاح الخامس : ٤ / ١ .
 (٤٣) سفر التثنية الإصحاح الخامس : ٢١ / ٢٢ .
 (٤٤) سفر التثنية / الإصحاح السادس : ٩ / ٤ .

جذور العنف لدى الجماعات الإسلامية

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية
- ص ٤٠ مداخله د. محمد عابد الجابري بعنوان إشكالية الأصالة
والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصرة : صراع طبقي أم مشكل
ثقافي ؟ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان حزيران / يونيو
١٩٨٧ م - الطبعة الثانية .

(٧٦) قال الناس .. ولم أقل في حكم عبد الناصر - عمر التلمساني
ص ١١ ، ١٢ - دار الأنصار - الطبعة الأولى - ١٤٠٠ هـ / فبراير
١٩٨٠ م .

(٧٧) سورة الحجر الآية التاسعة .

عباس السيسى - دار الدعوة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى / ربيع
ثاني ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

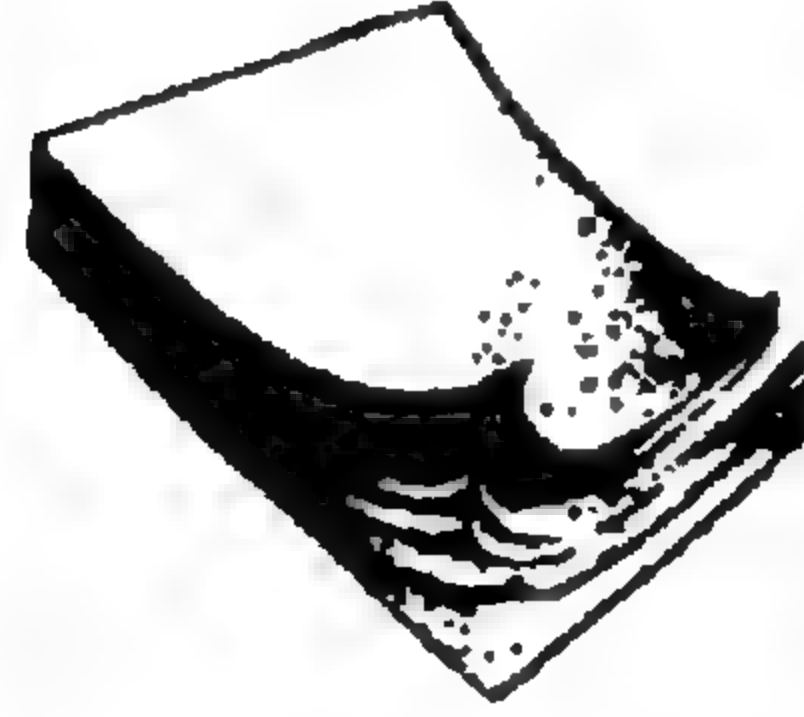
(٧١) الإسلام والداعية : مقالات / بيانات / نشرات / رسائل /
مذاعات للإمام المرشد حسن الهضيبي جمعها وقدم لها أسعد سيد أحمد -
دار الأنصار - الطبعة الأولى رمضان ١٣٧٩ هـ / ١٩٧٧ م .

(٧٢) المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٧٣) المرجع السابق ص ١٩١ .

(٧٤) المرجع ذاته ص ١٩٢ .

(٧٥) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة والمعاصرة



ملاحظات أولية حول بعض مقولات الاقتصاد الإسلامى

د. محمود عبد الفضيل

السيد محمد باقر الصدر فى مؤلفه الهام " اقتصادنا " :

يقول

" لا يمكن أن نتصور مجتمعا دون مذهب اقتصادى ، لأن كل مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها ، لابد له من طريقة يتفق عليها فى تنظيم هذه العمليات الاقتصادية ، وهذه الطريقة هى التى تحدد موقفه المذهبى من الحياة الاقتصادية " (١) .

(٣) ، وبينما انصرف نفر قليل لمحاولة التوفيق بين الإسلام والاشتراكية (٤) . ولكن مالك بن نبي يرى بفكره الثاقب ، أن معظم الاقتصاديين الإسلاميين : " وكأنهم بعد أن اختاروا ضمنا المبدأ الليبرالى ، يريدون وضع المسحة الإسلامية عليه " (٥) . وهنا يتمثل المأزق الفكرى الذى انساق إليه فريق كبير من المتحمسين والداعين لمقولات الاقتصاد الإسلامى " الحديث " .

ويتمثل المأزق الفكرى الثانى فى ، " أن العودة المستمرة إلى الماضى بقصد طرحه طرْحاً عقائدياً علمياً ، يضعه فى موضعه السليم ، ويفسر الصدمة التى حدثت نتيجة التقائه برأسمالية الغرب العدوانية " (٦) ، لم تكن على رأس جدول الأعمال الفكرى لليسار المصرى (والعربى عموماً) ، مع استثناءات قليلة هنا وهناك .. رغم أهمية الموضوع ، وطبيعة العلاقة الحميمة بين الثورة والتراث .

وإذا كان جوهر الفكر الاقتصادى الرأسمالى يقوم على

ومن ناحية أخرى ، يرى المفكر الإسلامى الجزائرى الكبير مالك بن نبي أنه : إذا ما عدنا لموقف نخبتنا المثقفة فى المجال الاقتصادى ، نرى أن هذه النخبة تقف مجرد موقف اختيار بين ليبرالية آدم سميث ومادية ماركس ، كأننا ليس للمشكلات الاقتصادية سوى الحلول التى يقدمها هذا أو ذاك ، دون وقوف وعبره عند أسباب فشل أو نصف النجاح لخطط التنمية التى طبقتها على أساس الليبرالية أو المادية فى العالم الثالث ما عدا الصين ، بعد الحرب العالمية الثانية " (٢) .

إن هذه الرغبة العارمة لتأسيس مبادئ وأسس لنظام اقتصادى إسلامى يتجاوز مجرد موقف الاختيار بين " الليبرالية الاقتصادية " و " الاشتراكية الماركسية " ، تمثل خطأ فكرياً ثابتاً فى الكتابات الحديثة حول " الاقتصاد الإسلامى " ، بالرغم من تواجد بعض المحاولات التى حاولت التوفيق بين " الإسلام والرأسمالية " تحت عناوين مختلفة مثل " الاستثمار بلا ربح " .

* د. محمود عبد الفضيل : أستاذ الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

الأخلاقية فى بنية الفكر الاقتصادى الإسلامى " الحديث " . ومن هذا المنطلق هناك تأكيد مستمر على أن الاقتصاد الإسلامى " يعتبر قواعد التوزيع التى جاء بها ثابتة وصالحة فى كل زمان ومكان ، لا يختلف فى ذلك عصر الكهرباء والذرة عن عصر البخار ، ولا عصر البخار عن عصر الطاحونة الهوائية والعمل البدوى " (١١) .

وهكذا فإن " الاقتصاد الإسلامى " يقدم نظامه للتوزيع بوصفه نظاما اجتماعيا صالحا للأمة فى كل مراحل إنتاجها (١٢) ، أى أن علاقات التوزيع ليست مرهونة ومرتبطة بشكل ونقط معين من أنماط الإنتاج على نحو ما تذهب إليه المادية التاريخية .

ووفقا للسيد محمد باقر الصدر ، فإن جهاز التوزيع فى الاقتصاد الإسلامى يتكون من أداتين رئيسيتين ، هما : العمل والحاجة (١٣) . إذ أن " العمل فى نظر الإسلام سبب للملكية العامل نتيجة عمله ، وهذه الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل ، تعبّر عن ميل طبيعى فى الإنسان إلى تملك نتائج عمله . ومرد هذه الميل إلى شعور كل فرد بالسيطرة على عمله ، فإن هذا الشعور يوحى طبيعيا بالميل إلى السيطرة على نتائج العمل — ومكاسبه " (١٤) .

ولعل هذه الرؤية توائم وتناظر الإنتاج السلمى الصغير " ذى الطبيعة الحرفية " ، حيث يملك الحرفى نتائج عمله ويتصرف فيه مباشرة ، وحيث هناك شعور لدى الفرد (الحرفى) بالسيطرة على ظروف عمله (the labour process) ، وكذا على نتائج عمله ومكاسبه . ولكن فى ظل التقسيم المعقد والمطرد للعمل فى المجتمعات الحديثة ، وفى ظل الأشكال المختلفة " للعمل الأجير " (wage - labour) ، يصبح من الصعب تصور كيف يملك العامل نتائج عمله وكيف يسيطر على نتائج العمل ومكاسبه . وهكذا يتضح أن هذه المقولة حول علاقات التوزيع إنما هى مرتبطة بشكل معين من أشكال الإنتاج الحرفى والإنتاج السلمى الصغير ، ولا تطابق الواقع خارج هذا الشكل الإنتاجى .

ويرتبط بذلك القول بأن " الثروات التى يدخل العمل البشرى فى حسابها هى المجال المحدد فى الإسلام للملكية الخاصة ، أى النطاق الذى سمح الإسلام بظهور الملكية الخاصة فيه ، لأن العمل أساس الملكية . ومادامت تلك الأموال ممتزجة بالعمل البشرى ، فللعامل أن يملكها ،

فكرة " المنفعة " (utility) ، وأن جوهر الفكر الاقتصادى الاشتراكى يقوم على فكرة " الحاجات " (needs) ، فإن روح الإسلام ومبادئه هى فى حقيقة الأمر أقرب لمبادئ ومفاهيم الفكر الاشتراكى فى عمومياته ، عنها بالنسبة لمبادئ الفكر الاقتصادى الرأسمالى . إذ يقول مالك بن نبي حول إقحام الرجل المسلم فى النشاط الاقتصادى : " من البديهي أن عملية إقحامه تتطلب أن تعطيه أولا لقمة الخبز ، قبل أن نسلّمه الفأس والمعول " (٧) ، على عكس مايقول به الفكر الاقتصادى الرأسمالى . ومن هذا المنظور ، أيد مالك بن نبي مشروع الإصلاح الزراعى فى مصر ، باعتباره مشروعاً يهدف إلى تحويل أوضاع الفلاح والاقتصاد المصرى ، وأنه كان بمثابة الخطوة الأولى على طريق التصنيع (٨) .

ثلاثية : الإنتاج - التوزيع - التبادل

هناك ثلاث حلقات أساسية (أو لحظات بالمعنى الفلسفى) للعملية الاقتصادية هى :
(أ) الإنتاج ، أى توليد القيم المضافة فى مجالات النشاط الاقتصادى المختلفة .
(ب) التوزيع ، أى توزيع الناتج بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة ، وفقاً لعلاقات الإنتاج السائدة .
(ج) التبادل ، حيث يتم تبادل السلع والخدمات بين المنتجين والمستهلكين .

فمنذ أن انفصلت العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك ، وأصبحت السلع والخدمات محلاً للتبادل .. نشأ مسمى " اغتراب العمل " (- alienation du Travail) فى عمليات الإنتاج والتبادل . وبهذا الصدد ، نجد أن مالك بن نبي يشاطر ماركس الرأى حول " اغتراب العمل " ، وذلك " بقدر ما يتفق مع التحليل الذى قدمناه عن الأزمة التى اغترب فيها الإنتاج عندما نشأ اقتصاد التبادل " (٩) .

ومن هنا تبنى الأهمية الكبرى للعلاقة الثلاثية فى التحليل الاقتصادى بين ، الإنتاج - الاستهلاك - التراكم (إعادة الإنتاج الموسع) . إذ تلك العلاقة هى فى الأساس علاقة اجتماعية - اقتصادية ، تختلف باختلاف أشكال التنظيم الاجتماعى للاقتصاد القومى ، وليس مجرد علاقة أخلاقية - اقتصادية ، على نحو ما ذهب مالك بن نبي (١٠) .

وبصفة عامة ، هناك تركيز شديد على الاعتبارات

ويستعمل حقوق التملك من استمتاع والتجسار وغيرها " (١٥) .

وتنطبق نفس ملاحظتنا السابقة على ارتباط تلك الرؤية للملكية الخاصة " للأمرال المتزجة بالعمل البشرى " فى إطار أشكال الإنتاج الحرفى والاقتصاد الفلاحى القائم على الملكيات الصغيرة (أى أشكال الاقتصاد الانتقالى " ما بعد الإقطاع " و " ما قبل الرأسمالية ") .

والأداة الأخرى التى تساهم فى إرساء قواعد التوزيع فى ظل الاقتصاد الإسلامى ، هى " الحاجة " . والحاجة تدعو - وفقاً لمبادئ الكفالة والتضامن - إلى أن تحصل الفئات العاجزة وغير القادرة على العمل على نصيب من التوزيع يضمن حياتها كاملة على أساس حاجتها (١٦) . أما الفئات التى تعتمد فى كسب نصيبها من التوزيع على العمل ، بوصفه أساساً للملكية وأداة رئيسية للتوزيع ، " فيحصل كل فرد من هذه الفئة على حظه من التوزيع وفقاً لإمكاناته الخاصة ، وإن زاد ذلك على حاجاته ، مادام يستخدم إمكاناته فى الحدود التى يضعها الاقتصاد الإسلامى للنشاطات الاقتصادية للأفراد " (١٧) .

ويأتى بعد العمل والحاجة ، دور الملكية الخاصة بوصفها أداة ثانوية للتوزيع (١٨) . " فباعتراف الإسلام بالربح التجارى أصبحت الملكية نفسها أداة لتنمية المال ، عن طريق الاتجار وفقاً للشروط والحدود الشرعية ، وبالتالي أداء ثانوية للتوزيع ، محدودة بحدود من القيم المعنوية والمصالح الاجتماعية التى يتبناها الإسلام " (١٩) . ويلاحظ هنا التركيز على النشاطات التجارية بصفة خاصة فى مجال توليد " الربح التجارى " ، دون مناقشة للأشكال الأخرى " للربح " المتولدة فى إطار الأنشطة الصناعية والخدمية التى هى عصب الاقتصاد الحديث ، وحدود " الحلال " و " الحرام " فى هذا المجال . وذلك ظالماً أصبحت الأرباح والملكيات أداة توزيعية هى الأخرى لتنمية المال والثروات . فليس كل الناس شركاء فى عقود مضاربة ومراوحة ومزارعة ، وإنما هناك قطاع عريض من الأجراء وأرباب العمل .. حيث " الأجر الخالص " و " الربح الخالص " .

على أية حال ، فإن العلامة محمد باقر الصدر - صاحب المؤلف الهام عن الاقتصاد الإسلامى - يعلن بتواضع أن : " علم الاقتصاد الإسلامى لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية ، إلا إذا جُسد هذا الاقتصاد فى كيان المجتمع ، بجذوره

ومعاليه وتفصيله ، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التى يمر بها دراسة منظمة " (٢٠) . وهنا يكمن التحدى والاختبار الرئيسى لمقولات الاقتصاد الإسلامى .

حول مقولة الربا والواقع والاقتصادى المعاصر.

تحتل " مقولة الربا " موقعا مركزيا فى بنية الفكر الاقتصادى الإسلامى ، إذ تكاد تستنفد معظم الجهد الفكرى للمدافعين والمناصرين لمقولات الاقتصاد الإسلامى ، حيث تجرى المطابقة الكاملة بين " الربا " و " الفائدة " بلغة المصارف الحديثة .. فتصبح " الفوائد المصرفية " فوائد ربوية بالضرورة وعلى سبيل القياس . ويتفرع عن ذلك الحديث عن الأسلوب الأمثل لتجميع المدخرات وتوظيفها فى المجتمع الذى يسمى إلى تطبيق أصول الاسلام ومبادئه فى المجال الاقتصادى .

بيد أن نظام " الربا " فى التعامل هو نظام قديم قدم الحياة ونشأة المعاملات الاقتصادية ، سواء أكانت نقدا أم عينا . وبهذا الصدد ، يشير أرسطوطاليس فى مؤلفه السياسة إلى أن : " الفائدة هى نقد توكد عن نقد لا عن عمل . وهذا من بين ضروب الكسب كلها ، هو الكسب المضاد للطبع " (٢١) .

والربا يمكن أن يؤخذ على كل شئ يمكن أن يتعامل به ، فيمكن أن يؤخذ فى الأصول النقدية كالذهب والفضة ، كما يمكن أن يؤخذ فيما تنبت الأرض كالقمح والتمر والشعير ، وكذا فى الحيوان .

والعلة فى تحريم الربا فى الإسلام هو توخى العدل فى المعاملات ، لما كان يحتويه " الربا " من الغبن الكثير . ويلاحظ أن القرآن الكريم تناول حديث الربا فى أربعة مواضع ، كان أولها وحياً مكياً والثلاثة الباقية آيات مدنية (٢٢) . وفى الآية المكية يقول الله تعالى : " وما آتيتم من ربا يربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون " (سورة الروم : ٣٩) . أما الموضع الثانى ، فكان درساً وعبره قصص القرآن فى سيرة اليهود : " وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً " (سورة النساء : ١٦١) .

ثم تجئ الآية الثالثة تنهى عن الربا الفاحش ، بقوله تعالى :

رأسهم ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن الزبير وأسامة بن زيد) ، يرى أن الربا لا يكون إلا في النسبته ، كذلك مال بعض الفقهاء المحدثين إلى حصر الربا المحرم في ربا الديون على نحو ما ذهب إليه الفقيه الراحل الدكتور / عبد الرازق السنهوري في كتابه " مصادر الحق في الفقه الإسلامي " ، وهو ما يسمى الربا الجلى .

وفي المقابل نجد أن بعض الفقهاء والمجتهدين ذهب إلى ضرورة التفرقة بين أنواع القروض عند تحديد دائرة " الربا المحرم " ، ففي مؤتمر الفقه الإسلامي في باريس أعلن الدكتور معروف الدواليبي (المفكر الإسلامي السوري) أن الربا المحرم ما كان نتيجة قرض استهلاكي (أى ما يصرف في شؤون المعاش) ، أما إذا كان نتيجة قرض إنتاجي (ينفق في أوجه الاستثمارات المختلفة كالتيجارة والصناعة) فهو مباح . (٢٦) وعلى الدكتور معروف الدواليبي هذا الترخيص بضرورات المصلحة العامة لانتعاش الحركة الاقتصادية ، وأن العلة في تحريم الربا إنما كانت لمنع استغلال حاجة الضعيف ، أما اليوم فالمقرض أو صغار المدخرين - أى الضعفاء - هم المقرضون للأقوياء (٢٧) .

بيد أن تطور المعاملات الاقتصادية أدى إلى توسيع دائرة الربا ، لكي لا تقف عند حدود " عمليات الإقراض الربوى " - على النحو السالف شرحه - إذ أشار الرسول الكريم إلى " الربا " الذى يتولد من خلال عمليات البيع والتبادل السلعي ، وهو ما اصطلح على تسميته " ربا الفضل " . فربا الفضل ، المتصور هنا ، هو مثلاً : " أن تبيع درهمين من الذهب بثلاثة منه ، يعنى أن يكون هناك تفاوت في الصنف الواحد وزناً أو كَيْلاً : مثل كيلة من القمح بكيلة ورّبع مثلاً . وفي هذا جاء حديث " فمن زاد أو استزاد فقد أربى " . (٢٨) وهكذا فإن ربا الفضل ينشأ في حالة " عدم التقايض " عند العقد ، كأن يبيع ذهباً موجوداً بذهب مثله يسدده بعد مدة .. على نحو ما يحدث في بورصات العقود الآجلة (futures markets) في أيامنا هذه .

وكان الإقطاعيون - عبر العصور - يمارسون ويأكلون " ربا الفضل " بشكل منتظم ، فحين كان الفلاح يحتاج إلى تقاوى لأرضه وقوت لأسرته ، كان يحصل عليها من السيد الإقطاعي .. ثم يقوم برد الصاع صاعيداً أو ثلاثاً عينا ، ودون توسط النقود ، وهو ما يسمى أحياناً " الربيع الإقطاعي العيني " .

" لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون " (سورة آل عمران : ١٣٠) . وأخيراً وردت الحلقة الرابعة التى ختم بها التشريع القرآنى كله في الربا ، حين قال سبحانه وتعالى ردّاً على العرب الذين قالوا (إنما البيع مثل الربا) ، " وأحل الله البيع وحرم الربا " (سورة البقرة : ٢٧٥) . وأمر بترك التعامل به بقوله : " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين " . وهدد كل من لم يمتثل لذلك ، فقال : " فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله " . وفتح الباب للذين يتركونه : " فإن تبتم فلکم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون " (٢٣) .

وهكذا يتضح أن العدل وعدم الظلم هو القاعدة في المعاملة الحلال في الإسلام ، وهذا هو روح النص القرآنى ، وينصرف إلى هؤلاء الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ويستغلون حاجتهم وضعفهم . وكان " ربا الجاهلية " يتخذ صورة " التضخيف " ، إذ يكون للرجل فضل دين .. فيأتيه إذا حل الأجل ، فيقول له : " تقضيته أو تزيدنى " . فالربا هنا هو مقدار الزيادة على الدين نظير مد المدة وتأخير وقت السداد .. يدفعها المدين للدائن (إعادة جدولة الدين بالمعنى المعاصر) . " ويمكن أن تستمر هذه العملية لاستمرار عجز المدين .. وكل سنة فيها زيادة عن سابقتها وعن الأصل .. حتى يتضاعف الدين ، ويستغرق ما يملكه المدين ، فينزح ملكه لمصلحة الدائن " (٢٤) .

وقد جمع ابن القيم الصور والأشكال المتعددة لربا الجاهلية في قوله " ربا النسبته " ، أى الزيادة الناشئة عن تأخير وقت السداد . وهو الربا الذى حرمه القرآن ، إذ يقول الله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة " .

تحديد منطقة الربا

نزل القرآن يقول " لا تأكلوا الربا " ، و " حرم الربا " ، و " ذروا ما بقى من الربا " ، ومعنى ذلك أن الربا كان مفهوماً باسمه ويتداول العمل به حينذاك . ولذلك اكتفت الآيات بذكره ، دون أى تعريف أو تفصيل له (٢٥) . ونظراً لأن آية تحريم الربا كانت آخر ما نزل من القرآن (قبيل وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - يتسع ليال) ، فقد انقسم الفقهاء إلى فريقين بخصوص تحديد منطقة الربا والريبة . فهناك فريق من الفقهاء (على

بالدين والذين يراعون بالابتعاد عن الربا في بيعهم سلعة قيمتها الحقيقية مائة درهم بإنشاء عقد بيعها مع المشتري المضطر بثلاثمائة درهم . وحقيقة هذا الفرق إن هو إلا الربا بعينه ، وإنما يجعلونه عن طريق البيع ، ويخدعون أنفسهم بأنهم تخلصوا من ارتكاب جريمة الربا التي حظرها عليهم الدين " (٣١) .

وإذا ما تأملنا حولنا في العديد من ممارسات " شركات توظيف الأموال " (المسماة بالإسلامية) ، نجد أنها قد لجأت في عديد من الأحوال إلى أسلوب " الحيلة " في تعاطي الربا وأكل أموال الناس بالباطل . فممارسات شركات الريان في مجال الاتجار باللحوم ، وممارسات شركات السعد في مجال الاتجار بالسيارات الحديثة والمستعملة تنطوي على " ربا الفضل " بالمعنى الدقيق للكلمة . فالعبرة إذن هي ليست " بالربا الجلى " الظاهر للعيان (مثل " ربا النسينة) في عالم الجاهلية وعالم الإقطاع ، بل العبرة في عالم اليوم هي " بالربا الخفى " أو " المستتر " (أخذ " فضل مال " بغير عوض) في مجال المعاملات التجارية واستغلال أرباب الأعمال للعمل في فروع النشاط الاقتصادي المختلفة .

" فوائد القروض " والمصلحة العمومية .

نسب إلى المجتهد الإسلامى الكبير جمال الدين الأفغانى وإلى بعض متأخرى فقهاء الحنفية ، بأنه يمكن في بعض الأحوال أخذ فائدة بسبب القروض ورعاية " للمصلحة العمومية " ، مع كون فرض هذه الشريعة فيه نفع عظيم للهيئة الاجتماعية البشرية (٣٢) .

وضمن هذا الإطار ، يمكن للسلطات النقدية أو الحاكم فرض " فائدة قليلة " على القروض بحيث لا تكون " أضعافا مضاعفة " على حد التعبير الإسلامى ، ويلاحظ بهذا الصدد أن الذين وضعوا القانون المدنى الجديد - في مصر وغيرها من البلاد الإسلامية - قالوا قد أخذنا بالآية القائلة : " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة " (٣٣) .

ويتفق العالم الإسلامى الجليل جمال الدين الأفغانى مع هذا رأى لمواكبة روح العصر ، فقد نسب إليه أنه قال : " وحرم الربا بنكته في منتهى الحكمة ، وهى ألا يؤكل الربا أضعافا مضاعفة وهو ما وقع عليه التحريم ، ولكى يكون

وينتفى " ربا الفضل " في مجال التبادل السلعى عندما تكون العقود فورية (يد بيد) ، والأسعار " عادلة " (just prices) لا تحمل شبهة الظلم أو الغبن للبائع أو المشتري في ظل ماتواضع علماء الاقتصاد بالأسواق التنافسية (competitive markets) حيث تتوافر المعلومات اللازمة للمشتري حتى لا يقع فريسة جهالة أو تغرير من جانب البائع (فلا جهالة ولا تظالم) . ولكن التركيب " شبه الاحتكارى " للأسواق الحديثة ، والدور المبالغ فيه الذى تلعبه العلامات التجارية في التمييز المصطنع بين السلع والمنتجات ، يجعل المشتري طرفا ضعيفا ومسحوقا في عالم التبادل السلعى الحديث الذى ينطوى على ممارسات تقترب بشدة من فحوى " ربا الفضل " . وما يؤيد ذلك أن هناك صورة احتسبها الرسول صلى الله عليه وسلم من صور التعامل الربوى ، وهى ماسمى " غبن المسترسل ربا " ، والمسترسل هو الذى يدخل السوق ولا يعرف قيمة ما يشتري أو يبيع ، فيقع في يد من لا يرحم " (٢٩) .

وإذا كان الاجتهاد في صدر الإسلام قد وسع دائرة الربا لتشمل " ربا الفضل " و " غبن المسترسل ربا " في مجال التبادل التجارى والسلعى ، بالإضافة إلى " ربا النسينة " الذى يتولد في مجال الإقراض الربوى ، فإن الاجتهاد لم يواكب ظروف المجتمع الصناعى الحديث حيث يتولد الاستغلال في مجال الإنتاج ، ومن خلال عمليات بيع قوة العمل لرب العمل مقابل أجر يقل بكثير عن ناتج العمل . وهو ما يسميه الماركسيون " فائض القيمة " ويمكن اعتبار هذا " الفائض " (surplus value) نوعا من " ربا الفضل " في مجال بيع قوة العمل لرب العمل الصناعى ، إذ أن ذلك يتسق مع التعريف العام لمقولة الربا بأن " الربا " هو : " فضل مال بغير عوض في مبادلة مال بمال " (٣٠) . فالأمر هنا هو : " فضل قيمة عمل بغير عوض " .

الحيلة في تعاطي الربا .

في الوقت الذى حدث فيه تشدد في مجال إدانة " صيغة المداينة " - أى إقراض المستثمر وتجميع المدخرات نظير " فائدة مصرفية " ثابتة - في مجال المعاملات المصرفية ، تم غض النظر في كثير من التحليلات الإسلامية المعاصرة عن استخدام " الحيلة " في تعاطي الربا . وقد حرم إبن القيم الحيلة في الربا - " فقد حرم احتيال المرابين المتظاهرين

العقود والمعاملات - وبغض النظر عن المسميات - " فى ظل النظام القائم على أسس وعلاقات اقتصادية رأسمالية تابعة للنظام الرأسمالى العالمى " (٣٩) .

ملاحظات ختامية حول المنهج

لعل أزمة الفكر الاقتصادى الإسلامى " الحديث " تكمن فى ضعف جانب الاجتهاد فى ضوء التطور السريع لوقائع الحياة الاقتصادية وتعقد أنواع وصنوف المعاملات الاقتصادية والمالية الحديثة . إذ يظل المنهج السائد فى التحليل هو منهج القياس والمثابهة ، والاعتماد المفرط على روايات الأحاديث مما يشل الاجتهاد والتجديد ويجعل الفكر الاقتصادى الإسلامى الحديث - فى معظمه - حبيس منهج التقليد .

ونظراً لعدم جمع السنة وتدوينها ، وقع بين العلماء خلاف كبير فى تحديد شروط جواز وبطلان المعاملات الاقتصادية المعاصرة قياساً على الأخذ بروايات الأحاديث فى صدر الإسلام . ولعل الأزمة هنا تعود إلى عدم حصر السنة وتدوينها ، ومعرفة المتقدم منها والمتأخر ... وبالتالي تبيان الناسخ والمنسوخ ، فى ضوء تطور وقائع الحياة الاقتصادية ، وتطور قوى الإنتاج وعلاقاته .

ويرى البعض أن السبب فى عدم تدوين السنة هو عمر بن الخطاب ، وذلك لأن الصحابة استأذنه فى تدوين السنة فى ذلك الزمان فمنعهم من ذلك . وقال : " لا أكتب مع القرآن غيره " (٤٠) ولعل هناك حكمة وراء ذلك ، وهى محاولة درء شبهة أن الفقهاء والصحابة الأقدمين لم يتركوا للمتأخرين مجالاً للاجتهاد بعدهم ، وأن صور المعاملات قد تحددت على النحو الذى ورد فى كتب الفقه القديم ... فلا مجال للاجتهاد والتجديد (٤١) . إذ يرى مالك بن نبي : " أن من العوامل التى عطلت نمو الفكر الاقتصادى فى العالم الإسلامى ، ما نراه من طرف بعض علماء الدين من تشدد فى الاعتراض على الاجتهاد الاقتصادى ، بحيث يجمده أحياناً هذا الاعتراض منسج المنطق " (٤٢) .

ويرى الدكتور جمال الدين عطية أنه : " إذا دخلنا باب الأنشطة التى تستحدث فى مجالات العمل المصرفى والمالى كل اليوم ، فسنجد المنهج (منهج التقليد) أشد انغلاقاً عند تقييمها أو استحداث البديل عنها . فما أسهل أن يقال : هذا حرام أو هذا فيه شبهة ، وما أصعب أن

للإمام مخرج ، إذا اقتضت المصلحة التسامح للحكم بجواز الربا المعقول الذى لا يثقل كاهل المديون ، ولا يتجاوز فى برهة من الزمن رأس المال ويصير أضعافاً مضاعفة " (٣٤) .

ويرى فضيلة الدكتور عبد المنعم النمر أن من القواعد الشرعية : " أن المفسدة إذا عارضتها مصلحة واجبة ، غلبنا جانب المصلحة على المفسدة .. وعلى هذا تصبح المعاملة جائزة نزولاً على حكم الحاجة ، وعلى قاعدة المصلحة الراجحة " (٣٥)

ويرى الدكتور جمال الدين محمود (الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية) ، أن العبرة هى بالمعانى وليس بالمباني ، " فإن ما يودع لدى المصرف ليس قرضاً للمصرف فى حقيقته ، بل استجابة لدعوة المصرف لتجميع الأموال .. وما يقوم به المصرف ليس استقراضاً فى حقيقته ، بل هو تجميع للمدخرات عن طريق دعوة عامة للناس وتحتاج لحوافز أو جوائز لدفع الناس للاستجابة إليها - أما استثمار تلك الأموال بعد ذلك بطرق مختلفة ومشروعات متعددة ، فينبغى النظر إليه من حيث شرعيتها على استقلال " (٣٦) .

وفى ضوء هذا التخرج ، يرى الدكتور جمال الدين محمود : " أن المصارف الآن - لا سيما فى مصر - لا تخرج عن ولاية الدولة وسلطانها والخضوع لأحكامها ، سواء أكانت مملوكة ملكية كاملة للدولة أو غير ذلك من صور المشاركة والإشراف ، وينبغى أن يكون لذلك أثره فى الحكم على بعض معاملاتها باعتبارها تعاملات بين الفرد والدولة . ومن ناحية أخرى ، فإن المودع لماله فى المصرف لا يتصور أن يظلم المصرف أو يستغله حين يتقاضى الفائدة المصرفية . بل العكس هو الجائز وقوعه " (٣٧) .

ويرى المفكر الإسلامى جمال الدين عطية (رئيس تحرير مجلة " المسلم المعاصر ") ، أن السمة الغالبة فى سياسة البنوك الإسلامية هى فى أخذ أسعار الفائدة السازية (لدى المصارف العادية) بعين الاعتبار عند تحديد أسعارها فى مجال " عقود المراجعة " (٣٨) . كذلك فإن العديد مما يسمى " العقود الفقهية " مثل عقود المراجعة والمشاركة والمضاربة - المفضلة من وجهة نظر الفكر الاقتصادى الإسلامى - هى مجرد تعديلات مسميات الأنظمة والعقود السائدة لدى البنوك الرأسمالية ، إذ تتم تلك

لنجد البديل الذي تسير به عجلة العمل ولا تتوقف " (٤٣) .

وهنا يكمن مأزق منهج ومتولات الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديث ، الذي يقسح أسس نظره " لا تاريخية " (a historical) في ظل أحوال ووقائع اقتصادية جديدة ومتجددة ، يمتنع فيها القياس

الهوامش :

(١) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا : دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها (بيروت : دار المعارف للطبعات ، ١٩٨٠) - الطبعة الثالثة عشر - ص ٢٩ .

(٢) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨) ، ص ٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

(٤) راجع : د. مصطفى السباعي ، اشتراكية الإسلام (القاهرة : دار مطابع الشعب ، ١٩٦٢) .

(٥) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، ص ١١ .

(٦) راجع : د. فوزي منصور ، " الفكر الثوري العربي : أزمة الموضوع - أزمة الذات " ، مجلة أدب ونقد ، (عدد ديسمبر ١٩٨٨ - يناير ١٩٨٩) ص ٩٣ .

(٧) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، ص ٢٨ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

(١١) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، ص ٦٧٧ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٧ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٣٥١ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦٠ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٣ .

(١٧) المصدر نفسه ، .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٣٤ .

(٢١) راجع : مصطفى عبد الله الهمشري ، الأعمال المصرفية

والإسلام (القاهرة : مطبوعات مجمع البحوث

الإسلامية ، ١٩٧٣) ، ص ٣٠ .

والمشابهة ... وتقتضي الأخذ بروح الإسلام وتغليب " المصلحة الراجحة " لعموم المسلمين . فالاجتهاد - على حد قول مالك بن نبي - هو بمثابة : " تمرين للفكر الإسلامي على حرية التصرف أمام معضلات الاقتصاد " (٤٤) . فما شرع لنا من دين إنما لتحيا به الضمائر و لتستنير به البصائر .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٢٣) راجع : الدكتور عبد المنعم النمر ، " الربا حرام .. وأنواع ، ولكن ما هو الربا ؟ " مجلة " الهلال " ، عدد مايو ١٩٨٧ ، ص ٣٥ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

(٢٥) المصدر نفسه ، .

(٢٦) راجع : الهمشري ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

(٢٨) د. عبد المنعم النمر ، " الربا حرام .. وأنواع " ، ص ٣٨ .

(٢٩) الهمشري ، ص ٥٠ .

(٣٠) راجع : د. جمال الدين محمود ، " مشكلة الربا والواقع الاقتصادي الجديد " ، الأهرام ، ١٩٨٩/٧/١٣ .

(٣١) الهمشري ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٢ .

(٣٢) راجع : الهمشري ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٤ .

(٣٣) المصدر نفسه .

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

(٣٥) د. عبد المنعم النمر ، " الربا حرام .. وأنواع " ، ص ٤١ .

(٣٦) د. جمال الدين محمود ، " مشكلة الربا والواقع الاقتصادي الجديد " ، ص ٧ .

(٣٧) المصدر نفسه .

(٣٨) راجع : د. جمال الدين عطية ، البنوك الإسلامية بين

الحرية والتنظيم (قطر : الدوحة ، ١٩٨٦) ، ص ٩٧ .

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .

(٤٠) راجع : الهمشري ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٧ .

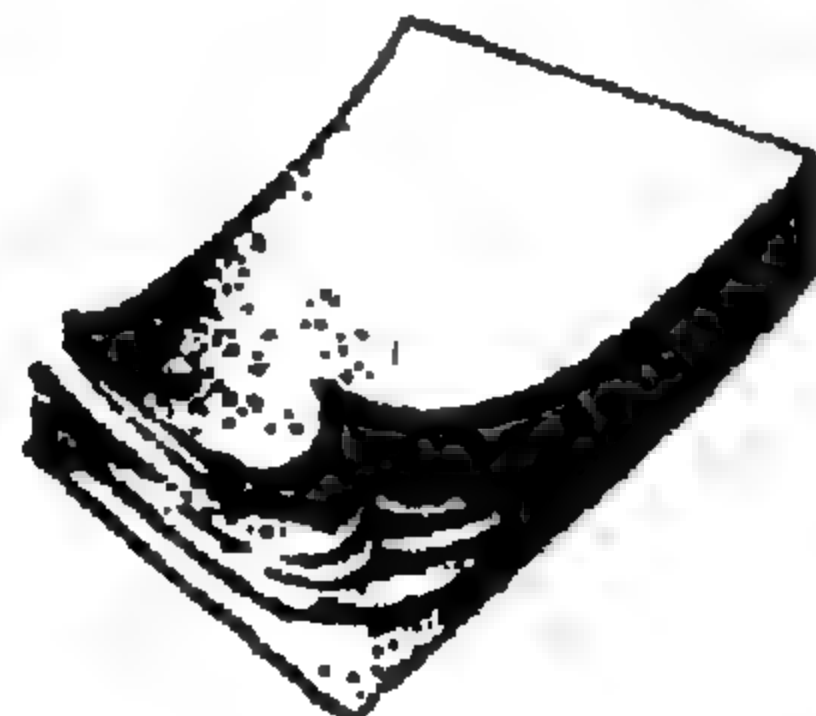
(٤١) راجع بهذا الخصوص : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للإمام الشوكاني .

(٤٢) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد (بيروت : دار

الشروق ، ١٩٧٨) ، ص ٥٤ .

(٤٣) د. جمال الدين عطية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢٣ .

(٤٤) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، ص ١٣ .



نظرة مجملة فى اقتصاديات الإسلام

هادى العلوى

ينفرد

الإسلام عن سائر الحركات الدينية الكبرى بالارتباط المباشر لدعوته الدينية . بالتمكن فى دولة . فقد بدا واضحاً منذ الطور المكى للدعوة أن نبوة محمد تتضمن سلطة سياسية تجعل منه مؤسس كيان سياسى من طراز موسى لا مجرد داعية من طراز المسيح أو بوذا . وسيرة محمد لا تنتمى إلى السير الدينية الخالصة فهى تاريخ حركة سياسية وجهت لإقامة مجتمع ودولة . وكان لهذا المجتمع ايدولوجيا هى الدين الإسلامى ، وقانون هو الشريعة الإسلامية . ومع أن الإسلام نشأ فى وسط عديم السوابق التشريعية فإن

وتشغل هذه الأبواب حيز يكافىء المخصص للعبادات الثلاثة أى الصلاة والحج والصوم ويزيد عليه إذا أضيفت إليها أبواب الزكاة التى تصنف مع العبادات وهى فى الحقيقة موضوع اقتصادى بحث . ويعالج فقه الاقتصاد : مراد الاتجار وعقود البيع والقروض والصرف والرهن والتفليس والحجر والضمان والشركة والمضاربة والمزارعة والودائع والإجارة والحالة وغيرها من أحكام كالوقف والهبات والوصايا والموارث والعشر والخراج والعارية ...

يقوم الاقتصاد الإسلامى على النشاط الفردى ، لكن شكل الملكية فيما يخص وسائل الإنتاج متعدد . فهناك ملكية خاصة يستند إليها مجمل الاقتصاد المدينى وتشمل ملكية العقارات وعروض التجارة (البضائع) والمشاغل والموجودات النقدية سواء منها أموال التجار أم المقتنيات الشخصية لسائر الأفراد ووسائل النقل . وإلى جانبها ملكية دولة تشمل فى الريف بعض القيعان التى عرفت فى صدر الإسلام بالصوفى وسميت فى غضون العصر العباسى أراضى

أفق مؤسسه المفتوح على مشروع يتجاوز تخوم المنشأ ، جعله يتدامج فى تراث المنطقة التى مارست نمو حضارى متعاقب ** منذ فجر التاريخ فى مصر والهلل الخصيب ، بينما كان يعلن عن نفسه كامتداد للتقاليد البهيمسيحية بما تتضمن فى شطرها الموسوى من تجارب رائدة فى التشريع . وتضم الشريعة الإسلامية جملة القوانين المنظمة للمجتمع الإسلامى فى مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وتمثل فيها خلاصة الأوضاع التشريعية للساميين القدماء مع تأثيرات لم يتعين مداها بعد للقوانين الفارسية والرومانية ، متكاملأ هذا كله مع الجديد من المبادئ التى اقتضتها طبيعة المرحلة وحاجات المجتمع ، والتى تعكس من جانبها الآفاق التشريعية الخاصة بمؤسس الإسلام وأصحابه وفقهائه فيما بعد .

وتحتوى مصادر الفقه الإسلامى على أبواب مكرسة للاقتصاد تحت عناوين التجارة أو المكاسب أو البيوع ،

* هادى العلوى : مفكر وباحث - عراقى .

** يرجى مراجعة القارئ للملاحظات اللغوية فى آخر المقال .

السلطان وفي العصر العثماني الأراضي الأميرية أما في المدن فعمارات ومشاعل وأحياناً وسائط نقل . وهناك صنف ثالث من الملكية يتمثل في القيعان الخراجية ، وهي القيعان التي تملك الدولة رقبته دون أن تكون " ملك صرف " لها وإنما تقطعها لأشخاص يستغلونها ويؤدون عنها الخراج ، وتدير الدولة قيعان الصوافي مباشرة وتدفعها لمن يستثمرها بالإيجار ولا يجوز التصرف فيها إلا في حدود عقد الإيجار . أما الخراجية فتستثمر بالإقطاع الذي يترتب عليه حق الانتفاع بها ضمن دائرة تصرفات أوسع يقيد بها فقط حق الدولة في استرجاعها من المستثمر مادامت تملك رقبته دون أن يحق لها التدخل في أحواله مادامت في يده .

ولم تعرف العصور الإسلامية الملكية الجماعية إلا في دائرة النظام القبلي الذي لم تعترف به الشريعة ، وكان يقتصر بالنسبة للعرب على البوادي التي واصلت حياتها الموروثة من الجاهلية (١) ، وبالنسبة للشعوب الإسلامية الأخرى على الساحات الرعوية المأهولة بالقبائل ... غير أن الشريعة الإسلامية عرفت " الحمى " (كسر الماء) وهو عبارة عن مراعى تملكها الدولة وتخصصها لأغراض معينة . وقد وجدت هذه المرافق في عهد النبي والراشدين وعنى بها عمر بن الخطاب الذي جعلها صنفين : مراعى مخصصة لحيلول الجيش وأنعام الصدقة ، ومراعى موقوفة على فقراء الرعاة . والصنف الأخير يعطى الحمى بعض سمات الملكية الجماعية أو المشتركة ، ولو أن رقبة المراعى تبقى في يد الدولة دون أن تصبح مملوكة للرعاة الذين ينتفعون بالرعى فيها ولا يمتلكون حق التصرف فيها . وسوف نتناول هذه المسألة في فترة قادمة ببعض التفصيل .

وفي الأرياف الإسلامية قيعان مملوكة لأصحابها ملكاً صرفاً وهي الأراضي العشرية التي سميت بذلك لأن صاحبها يدفع عشر الحاصل ولا يدفع الخراج . وأصل هذه القيعان يرجع إلى طريقة تصنيف الأراضي المفتوحة ، ونتحدث عنه فيما يلي :

كان العراق أول البلدان التي فتحت خارج " العربيا " وبسبب كثرة المساحات المزروعة منه وما تدره من مردود ضخم طالب معظم الصحابة وقادة الفتح بتقسيم قيعانه عليهم ، ولكن عمر بن الخطاب تردد في ذلك واستشار كلا من علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل ، مبيناً له أن تقسيمها سيؤدي إلى حرمان الأجيال القادمة من المسلمين من حقوقهم فيها ، لأن الفاتحين لم يفتحوها لأنفسهم وإنما لعامة المسلمين . وبناء على هذه المشورة ، رفض عمر مطلب التقسيم وتقرر اعتبار قيعان السواد رقبة للمسلمين يدفع

عنها مستثمروها الأصليون الخراج . وقد شكك أحد المستشرقين بهذه الرواية وقال إنها وضعت في أواسط الأوان الأموى . وليس لهذا التشكيك قيمة علمية لأنه يصدر عن مصادرة استشراقية تفيد أن تاريخ الإسلام مصنوع في جملته (٢) ... وقد عمم الحكم على سائر البلدان المفتوحة التي خضعت لمبدأ العنوة لتعتبر في حكم الخراجية ، وينقل الطبرى في أخبار فتح العراق قولاً لابن سيرين أن جميع البلدان فتحت عنوة إلا حصوناً عاهد أهلها قبل أن ينزلوا (٣) . والمراد بذلك أن هذه البلدان هي خراجية في أغلبيتها الساحقة ويعتمد هذا التصنيف على طريقة الفتح . لكن بعض فقهاء الحنفية وضعوا معيار آخر يجعل الأراضي الخراجية ما يسقى سبياً بمياه الأنهار العظيمة والجداول التي لا يملكها أحد . والعشرية ما تسقى بالعيون والآبار (٤) . ويراعى في هذا المعيار مساحة الأراضي ، فهي فيما يسقى بالأنهار والجداول الكبيرة وما يسقى بالعيون صغيرة . ويبدو أن فقهاء الحنفية الذين أخذوا بهذا التصنيف قد نظروا إلى سياسة عمر الذي أظهر ميلاً إلى عدم إقطاع الملكيات الكبيرة للأفراد . ووفقاً لكلا المعيارين في تصنيف الأراضي تبدو العشرية كاستثناء ، وهي مقيدة بما فتح صلحاً . وقد اختلفوا عليه ، أعنى المفتوح صلحاً ، مما يجعل فرز العشرى من الخراجي أمراً عسيراً ، هذا إذا استثنينا أراضي قليلة تتفق على عسريتها بالنظر لدخولها في صنف الموات وهو القيعان التي لا مالك لها ولم تستثمر ، ويجوز تملكها فردياً لإحيائها . ومن هذا الصنف قيعان البصرة ، وكانت قاحلة في معظمها عند وصول المسلمين إليها فزرعوها بالنخيل ، الذي صار غلتها الرأس حتى اليوم (٥) ، وقد تمسك أهل البصرة بعشرية أراضيهم وقاوموا محاولات بعض الخلفاء لجعلها خراجية .

أما الصوافي فهي ممتلكات الحكام السابقين مثل الساسانيين في العراق والبيزنطيين في مصر والشام ، وحولت ملكيتها بعد الفتح للدولة الإسلامية التي استثمرتها كأموال مملوكة لها . ويذهب عائدها إلى بيت المال ، واصطلاح " صوافي " مأخوذ من قولهم استصفاى الملك الفلاني لنفسه بمعنى اختص به نفسه ، وهو هنا ما استصفاى للدولة .

فرضت على القيعان الخراجية ضرائب متفاوتة النسبة تبعاً لصنف المنتوج وطريقة السقى والموقع والخصوبة ، وكانت الضرائب عالية إذا قيست بضرائب الساسانيين وتعكس طريقة تقديرها معادلة الغالب والمغلوب في أوقات الحرب . لكن تفاوت نسب الضريبة بحسب أوضاع القيعان يعبر عن إدراك لمفهوم العدالة في توزيع الأعباء الضريبية ، يضاف إلى هذا أن عمر بن الخطاب أعنى من الخراج عدداً من الغلال أراد

فيكون غالباً بالمزراعة والمساقاة . والأولى فى المزارع أما الثانية ففى البساتين وهى المعروفة اليوم بالمرابطة . ويتم كلاهما بعقد بين المالك والفلاح يقدم فيه المالك القاع والأدوات والبذور ، والفلاح العمل ... وفى أوضاع أفضل قد يقدم الفلاح ، وهو الغنى أو المتوسط بالضرورة ، الأدوات والبذور . وتكون للفلاح ثلث أو ربع أو خمس أو نصف الناتج . ويلتزم المالك عند الشيعة بدفع الخراج إلا إذا تضمن العقد خلاقه . وقد وردت أحاديث فى النهى عن المزارعة وإلزام المالك باستثمار أراضيه أو هبتها لآخرين قادرين على استثمارها . وكان هذا هو السائد فى الإنتاج الزراعى عند أهل المدينة، لكن الفقهاء لم يلتزموا بهذه الأحاديث عدا أبر حنيفه الذى حرم المزارعة وإبراهيم النخعى الذى حرمها أو كرهها بناء على ذلك . وهم متفقون على جوازها . ومع أن منع المزارعة روعى فيه مبدأ " الأكل من عمل اليد " المفضل فى أخلاقيات الإسلام فإن الالتزام بمنعها كان سيؤدى إلى تشجيع غط الإنتاج العبودى لأن شريعة الإسلام لم تحرم استخدام العبيد فى أى عمل يكلفهم به سادتهم وكان بمقدور أغنياء المسلمين عندئذ شراء المزيد من العبيد واستخدامهم فى استثمار أراضيتهم بدل الفلاحين . ويجوز أيضاً استثمار القاع بالإجارة على أن تكون نقداً (ذهب أو فضة أى دنائير ودرهم) وشذ الظاهرية ممثلين فى ابن حزم فحرموا الإجارة وأجازوا المزارعة .

الوضع الفعلى فى الريف الإسلامى لم يكن شديد التلازم مع مبادئ الفقه .. فى البدء حافظت الأراضى الخراجية على حالها . دون أن تؤثر عليها سياسة الإقطاع التى مارسها عمر بن الخطاب . وكان إقطاع الأراضى جارياً منذ عهد النبى ، غير أنه اقتصر على أراضى العربى التى لم تتجاوزها سلطته وهى عشرية وصغيرة المساحة . أما إقطاعات عمر فكانت للانتفاع دون ملك الرقبة . وروعى فى الإقطاع الأول أن يكون فى أراضى غير مملوكة لأحد ، إما من صنوف الموات أو ممن رحل عنها أهلها بسبب الحروب والفتوحات . وبدءاً من عثمان لم يعد هذا المبدأ مرعياً بالتمام ، وقد أوردت مصادر الإدارة الإسلامية مثل صبح الأعشى أن عثمان أول من أقطع القطائع ، ويجب أن يفهم هنا على أنه أول من مارس إقطاع التملك . وأدت هذه السياسة إلى تغيير الوضع القانونى للأراضى الخراجية التى صارت تباع وتشتري وتوهب . فى مقابل ذلك كان يوسع الفلاحين ترك أراضيتهم والهجرة إلى المدن وهو ما حدث فى وقت مبكر من فتح الأمصار بالاستفادة من تمتع الفلاحين بالحرية الشخصية التى قررتها لهم الشريعة ، وكان الغرض من الهجرة الخلاص من مصاعب الحياة والعمل فى الريف والتمتع بمزايا العيش فى المدن التى أخذت بالاتساع

بها تخفيف عبء الضريبة المفروضة على الفلاح الأخرى . وكان من هذه النخيل والعسل والقصب والتبن والحطب والنفط والقيبر ...

يمكن أن يلاحظ أن المسلمين خضعوا بإقرارهم مبدأ الأراضى الخراجية لتقاليد نمط الإنتاج الآسيوى الراسخة فى عموم الشرق ، حيث تمتلك الدولة رقعة الأراضى ويعتبر مالكيها الواقعى فى حكم المستثمر الحائز لا المالك الشرعى ، وهو ما يميز الملكية الإقطاعية فى الشرق عنها فى أوروبا ، فالإقطاعى هناك مالك وليس حائز ، ولا يمكن نزاع ملكيته بقرار حكومى خلافاً للإقطاعى الشرقى المعرض لأن يفقد ما تحت يديه بأى وقت .

المبدأ الأولى فى القيعان الخراجية ، هو إبقاؤها بأيدى أهلها الأصليين ، لقاء دفع الخراج وعدم تملكها للفاتحين . واختلف الفقهاء حول الوضع القانونى لهذه الأراضى فرأى بعضهم أنها مملوكة لأصحابها ويحق لهم تبعاً لذلك التصرف بها بيعاً وشراءً وتوريثها وهبة . وهو قول الحنفية . وقال غيرهم إنها موقوفة يصدق عليها ما صدق على الأوقاف الشرعية وأهلها بحكم المتصرفين فيها وليس لهم الحق فى بيعها أو هبتها ، ولكن يحق لهم توريثها لوريثهم الشرعى ، وهو قول الأكثرية التى تضم بقية المذاهب السنية والشيعة . واختلف الفقهاء أيضاً حول مآل الملكية إذا انتقلت إلى مسلم وأكثرهم يميل إلى أنها تحتفظ بصفاتها الخراجية لأن الخراج مفروض على القيعان وليس على الرؤوس فلا يتبدل بتبدل مالكيها ، ويمتد وضع البيع فى الأراضى الخراجية إلى العقارات التى يحرم بيعها وإنما يجوز بيع المنشآت القائمة عليها .

الأراضى العشرية هى المملوكة فى المعتاد للمسلمين وتعتبر ملكيتها ملكية عين (ملك صرف) يجوز التصرف فيها بيعاً وشراءً . ويدفع عن محاصيلها ضريبة العشر وهى فرع من الزكاة يفرض على المزارعين . وفى العشرية امتياز للمالك المسلم لا يتمتع به حائز الأراضى الخراجية فهم يستطيع المتاجرة بها بيعاً وشراءً ورهنًا وهبة . علاوة على أن العشر أخف من الخراج .

فى العلاقات الزراعية حافظت الأراضى المفتوحة على وضعها السابق من حيث وجود طبقتين هما الملاك والفلاحين ، غير أن الإسلام أبطل قاعدة ملازمة للعلاقات الزراعية فى النظام الإقطاعى هى الارتباط بالأرض بموجب نظام القنانة ، واعتبر الفلاح حراً فى علاقته مع المالك يمكنه البقاء فى أراضيه كما يمكنه تركها . أما شكل الإنتاج

والازدهار ، فى ظل الحكم الإسلامى . وقد شجع عليها المسلمون الأوائل ضمن سياسة التوسع فى التمسير لاستيعاب أعداد من السكان يتطلبها تثبيت مرافق الحياة المدنية وتوفير احتياطي لجيوش الفتوح التى ظلت ناشطة طيلة القرن الأول وشطراً من الثانى . لكن موجات الهجرة اصطدمت بمعارضة خلفاء بنى مروان الذين تخوفوا من تدهور الإنتاج الزراعى بنتيجة النقص المخل فى عدد الفلاحين . ولجأ واليهم على العراق الحجاج بن يوسف الثقفى إلى القوة لإعادة المهاجرين إلى قراهم . وكان الفلاح يعتنق الإسلام ثم يهاجر ليكتسب حصانة تمنع من إرغامه على العودة . وحققت هذه الخطة مردوداً هاماً ، فقد وقف الفقهاء وجمهور المدن من المسلمين ضد إجراءات الحجاج . وتطور الصراع إلى صدامات مسلحة تذرنت فى حركة ابن الأشعث التى كادت أن تطيح بالخلافة الأموية . ونتيجة ذلك لم ينجح الحجاج فى كبح جماح الهجرة ، التى استمرت فى زمانه ونشطت من بعده ، بينما أخذت السلطة تتراخى فى التصدى لها . ولكن هناك ما يدل على العودة إلى هذه السياسة منذ القرن الثامن الهجرى على الأقل ، فى حاشية ابن عابدين : قال الخير الرملى فى حاشية البحر " رأيت بعض أهل العلم افتى بأنه إذا رحل الفلاح من قريته ولزم خراب القرية برحيله أنه يجبر على العودة . وربما اغتر به بعض الجهلة . وهو محمول على ما إذا رحل لا بمن ظلم وجور ولا عن ضرورة بل تعنتاً وأمر السلطان بإعادته للمصلحة وهى صيانة القرية عن الخراب . ولا ضرر عليه فى العود . وأما ما يفعله الظلمة الآن من الإلزام بالرد إلى القرية مع التكاليف الشاقة والجور المفرط فلا يقول به مسلم . وقد جعل الحصنى الشافعى فى ذلك رسالة أقام بها الطامة على فاعل ذلك (٦) . والحصنى من رجال القرنين الثامن والتاسع . وثبت ابن عابدين المبدأ العام فى ذلك وهو أن الفلاح إذا ترك الزراعة وسكن مصراً - أى مدينة - فلا شئ عليه فما تفعله الظلمة من الإضرار به حرام (٧) وهو المقرر أيضاً عند الشيعة كما فى " وسائل الشيعة " للحر العاملى (٨) .

وفى البحث عن العلاقات الزراعية لا بد أن يرد الحديث عن السخرة . وهى ركن ثابت فى الالتزامات الإقطاعية فى الشرق والغرب على السواء . والوضع الفقهي للسخرة غير محسوم . وهناك روايتان عن ممارستها فى صدر الإسلام وردت فى " الأموال " لأبو عبيد . واحدة عن رجل من إداري الفتوحات يدعى جندب بن عبد الله (جندب بضم الجيم) أنهم كانوا يسخرون بعض الفلاحين ليكونوا أدلاء لهم فى الطرق . والأخرى أن عمر بن الخطاب سخر انباط فلسطين فى كنس بيت المقدس وكانت فيه مزيلة عظيمة (٩) .. وسخرة عمر إجراء أنى أريد به تنظيف بيت المقدس من

أوساخ يتحمل المسخرون أنفسهم مسئوليتها لأنهم كانوا يتولونه ويتعبون فيه ، فهى ليست من طراز السخرة المفروضة على الفلاحين لصالح الإقطاعيين . أما تسخير الفلاحين فى الدلالة فبأتى ضمن معادلة الغالب والمغلوب الناتجة عن الفتوحات لأنها فى الأصل جهد يقتضى العوض . ولم يستخلص الفقهاء حكماً قطعياً بجواز السخرة من هاتين الروايتين ، وأوردت مصادر السيرة إسقاط السخرة فى بعض العهود التى كتبها النبى لبعض الجماعات فى العربيا . وهذه الجماعات غير عربية لكون العرب لم يخضعوا لسخرة فى الجاهلية . وقد منع الشيعة تسخير المسلم على الإطلاق وأجازوا اشتراطها على الفلاح الغير مسلم فى عقد المزارعة إذا وافق عليها (١٠) . ولم يجيزوها اعتباطاً . ولو أن أن هذا الحكم يهمل أن القبول بالسخرة فى عقد المزارعة ينطوى على شبهة إكراه إذ لا يقبل أحد بالسخرة إلا مضطراً . كما أن جواز اشتراطها فى العقود يعنى أنها غير محرمة فى الأصل لأن النص على شرط محرم فى العقد يجعله باطلاً ، وهذا كما بينا فى مجال العلاقة مع الفلاح غير المسلم . ووردتنا تنديدات بالسخرة عن بعض الفقهاء الورعين كما ندد بها ابن خلدون فى المقدمة ، ولو أن ذلك لم يتقن فى تحريم فقهي قاطع . ومن حيث الممارسة ليس لدينا ما يدل على أن الفاتحين المسلمين تدخلوا لمنع الملاكين القدماء من تسخير الفلاحين . أما وقائع استخدام المسلمين أنفسهم للسخرة فهى فى صدر الإسلام لا تتجاوز أمثلة محدودة كالذى ورد فى الروايتين المذكورتين أعلاه . ويبدو أن السخرة من هذه الجهة صارت ممارسة منتظمة منذ معاوية بن أبى سفيان إذ يقول اليعقوبى إن معاوية أول من سخر الناس فى البناء (١١) . وتوسع فيها الحجاج بن يوسف الثقفى الذى لجأ إليها فى بناء واسط عاصمته البديلة عن الكوفة . وقد منعها عمر بن عبد العزيز وتشدد فيها (١٢) ثم أعادها يزيد بن عبد الملك الذى تولى الخلافة بعد عمر وأبطل إصلاحاته (١٣) . وكان أمر عمر ينص على منعها فى الريف ، وكذلك كان أمر يزيد بن عبد الملك بإعادتها . وتردنا أخبار عن استخدام السخرة فى مكة أيام العباسيين . فقد ذكر هلال الصابى فى ترجمة على بن عيسى الوزير العباسى المرموق أنهم كانوا يسخرون الجمال والحمير لنقل الماء من جلة إلى مكة فاشترى على بن عيسى عدداً كثيراً من الجمال والحمير ووقفها على حمل الماء وأقام لها العلوقة (الأعلاف) ومنع من السخرة وحظرها (١٤) . وهذه إشارة إلى فرض العباسيين للسخرة على القبائل العربية .

يلاحظ أيضاً أن عقود المزارعة والمساقاة بأحكامها المنصوص عليها فى الفقه يمكن أن توفر حدود دنيا من المكاسب للفلاحين . وكان يمكن لهذه الأسباب أن تكون أوسع

لتشجيع الهجرة تتضمن نظرياً تسجيل المهاجر في ديوان الجند وحصوله على راتب منتظم ، ويعنى التسجيل في الديوان الاستعداد للتوجه إلى جبهة الفتوحات . وبالطبع فقد كان المهاجرون من الريف يفضلون ذلك على العمل بالزراعة ، لكن المهاجر لا يكون بالضرورة جندياً ، كما كان المجند من مهاجرى الريف ، وهم من غير العرب ، محروم من العطاء في خلافة عمر بن عبد العزيز . ويجدر بالذكر هنا أن جيوش الفتوح كما جيوش الحرب الداخلية كانت تتألف في معظمها من العرب حتى مدة متأخرة من الخلافة الأموية ، وبالتالي فقد كان السبيل المشترك لمهاجرى الريف هو الاندماج في حياة المدن التي استوعبتهم في مرافقها المتنوعة . وتتضمن مصادر الفقه والحديث والتاريخ بعض النصوص التي يمكن اعتبارها من مخلفات حركة الهجرة وما اتصل بها من تنظيمات وهي تتحدث في الغالب عن الهجرة من البادية لأنها كانت الشكل الوحيد للهجرة في صدر الإسلام . ومن ذلك قاعدة فقهية تقول " لا تعرب بعد الهجرة " وبموجبها يمنع الأعرابى المهاجر من العودة إلى البادية ويمتنع المنع إلى النساء ، فلو تزوج أعرابى امرأة من مدينة وأراد إخراجها معه إلى باديته فإنه يمنع من ذلك . وهذا الحكم تنسبه المصادر الشيعية إلى الباقر (١٦) . وليس لدينا ما يشير إلى منع الفلاح من العودة إلى قريته . لكن الفلاح المسجل في ديوان الجند لا يستطيع ذلك بالتأكيد .

ترتب على اتساع الأمصار نهوض الاقتصاد الأمصارى (المدنى) إلى مستويات غير مسبقة . ولهذا التطور علاقة بطبيعة الفئة التي أسست الإسلام وقادت سيرورة التوسع وهي في الأساس قبيلة قريش وكانت كما هو معلوم قبيلة تجار ، وتميزت عن سائر القبائل والسكان في عموم العربيا بكفاءتها السياسية والعسكرية والإدارية ومنها انحدرت معظم الشخصيات الكبيرة التي قادت هذه السيرورة التاريخية التي حملت اسم الإسلام . إن الاتجاه المبكر إلى التمصير وتوسيع المدن القائمة وتشريع الهجرة إلى الأمصار تركز فيه نزوعات التاجر المتمرس وهو يتولى القيادة السياسية في ظروف نهضة وتحول اجتماعي . وتحت هذه القيادة بأفقهها المفتوح والطموح كانت رقعة الأمصار تتسع على حساب الريف والبادية وينهض تبعاً لذلك اقتصاد جديد يستند إلى مقومات جديدة تشمل اتساع التبادل النقدي وتطور النقود ونهوض الصناعة الحرفية . وأصبحت الملكية النقدية أحد الأشكال السائدة عند المسلمين حيث تردنا أرقام عن الثروات تشير إلى شيوع ظاهرة أصحاب الملايين . وترجع هذه الظاهرة إلى عصر الصحابة الذين امتلك عدد من كبارهم ثروات نقدية طائلة كانت في معظمها على شكل

لو استقر المبدأ الذى يحمل المالك عبء الخراج بدلاً من الفلاح . وهذا المبدأ يكاد يقتصر على الشيعة إذا لم تعنى المذاهب السنية بتثبيته ، كما أن الشيعة يجيزون اشتراط العكس على الفلاح إذا تم بالتراضى بين طرفى العقد . لكن عقود المزارعة والمساواة هي من مسائل الفقه والالتزام بها يخضع فقط لعنصر الورع لدى المالك . وفيما عدا ذلك ، فإن هذه العقود لا تجرى بالطريقة التي تنص عليها كتب الفقه ، إذ هي علاقة سائبة بين ظالم ومظلوم نادراً ما تتدخل فيها السلطة ، بل الأمر بالعكس فمن السلطة نفسها كان المالك يستمد قدرته على الإملاء لأنها في آخر الأمر سلطته لا سلطة الفلاح . وقد بقى الوضع في الريف على ما كان عليه في الدول السابقة ، وحل المسلمون محل أولئك السادة في نهب الفلاحين وظلمهم بشتى وسائل النهب والظلم . وفي رواية أوردها كل من أبو يوسف ويحيى بن آدم في كتابيهما الموسومين باسم الخراج أن أهل السواد شكوا حالهم إلى على بن أبى طالب فبعث مائة فارس مع ثعلبة بن يزيد الحمانى فلما رجع ثعلبة قال في مسجد بنى حمان : لله على أن لا أرجع إلى السواد أبداً . لما رأى فيه من الشر . ولم يفعل على شيئاً لتغيير الحال لانهماكه في الصراع مع الخارجيين عليه . فضلاً عن أن برنامجه الاجتماعى فيما يخص الريف لم يكن من الوضوح والشمول بحيث يتسع لمعالجة الوضع المعقد للعلاقات الزراعية في ذلك الوقت .

لكن الفلاحين وجدوا لهم كما بينا مخرج في إقرار الشريعة الإسلامية بحريتهم الشخصية التي صادرها الأسياد السابقون حيث انفتح لهم طريق الفرار من قراهم لا سيما بعد أن يتحصنوا بالإسلام . وقد ترك ذلك تأثيرات تخريبية كبرى على الإنتاج الزراعى وتحولت قيعان عديدة إلى بلاقع بعد أن هجرها أهلها . ويبدو أن هذا ما دفع بعض المستشرقين إلى اتهام العرب بالتسبب في تأخر الزراعة في الأمصار التي فتحوها ، وحقيقة الأمر أن الزراعة كانت مزدهرة في الدول السابقة تحت حكم القنانية ، فلما زال هذا القيد أخذ الفلاحون سبيلهم المتوقع خارج دائرة المظالم التي عانوا منها طويلاً . ولم يكن في المشروع الإسلامى ما يمكن المسلمين من التوفيق بين المحافظة على وتيرة الإنتاج الزراعى وتحرير الفلاحين من القهر . بينما فشلت خطط الأمويين في إعادة الفلاحين إلى قراهم إذ لم يكن يمكن لهم إعادة حكم القنانية الذى اكتسحته موجسة التحول إلى الإسلام (١٥) .

ساهمت الهجرة من الريف في دفع سيرورة التمصير التي بدأت في عهد الخليفة الثانى ، إذ وفرت مادة بشرية ، كانت المدينة الإسلامية في حاجة إليها لكي تقوم بدورها في حياة المجتمع الإسلامى . وكانت الخطة التي وضعها المسلمون

ومؤسسات الأوقاف والأغنياء الورعين ما يخفف معاناتهم في أحوال غير نادرة ، وهو ما لم يكن يتيسر لأهل الريف أو البوادي (١٩) .

ينطرح عند هذا المقصد سؤال عن الآفاق الاجتماعية للاقتصاد الإسلامي وما يتحدث عنه السلفيون المعاصرون من ضمان اجتماعي وملكية وعدالة اجتماعية في الإسلام . وسنسعى هنا إلى تقديم ما يتيسر من الإجابة على هذا السؤال .

تحتوي سور الفترة المكية من القرآن على جملة من النصوص يمكن أن يتشكل منها اتجاه مناوئ لأهل الأموال . من بين هذه ستة وثلاثين آية تهاجم المترفين والمنعمين وتتهمهم بمعاداة الأنبياء كما تحملهم مسئولية الفساد في الأرض وما يترتب عليه بالتالي من نقمة يصيبها الله على المدن الكافرة . والمعروف أن تجار قريش الكبار كانوا هم الخصوم الرئيسيين لدعوة محمد . ويبدو أنهم استكثروا عليه أن يكون نبياً بينما تزخر مكة والطائف بالعظماء الذين يستحقون أن تخاطبهم السماء . وفي الواقع لم يكن من الهين على وجهاء قريش أن يصدقوا نبوة رجل يعتاش من مال زوجته ، ولا شك أن محمد كان يتحسس من ذلك في دخيلته . ورغم انتمائه إلى عشيرة وجهية ، فإن ملاحظات وضعه الشخصي يمكن أن تكون أقامت حواجز نفسية بينه وبين الارستقراطية القرشية . ويمكن أن نفسر تبعاً لذلك ما نجده في القرآن من انحياز إلى جانب من سماهم المستضعفين ، وكان قد وعدهم في آية مكية بأن يرثوا الأرض ويكونوا حكماءها . وبعد الهجرة إلى المدينة لم تقع تغيرات تعدل من هذا الاتجاه . فأهل المدينة أقل ثراء من أهل مكة وكانوا في الغالب ملاكين صغار يتولون بأنفسهم استثمار قيعانهم ، وكانت الثروة بأيدي اليهود الذين كانوا دائنين ثابتين لأهلها . وفي المدينة التحق بمحمد شخصيتان كان لهما دور متميز في الصراع الاجتماعي بين المسلمين ، وهما سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري ، وكان الأخير قد أسلم في مكة مبكراً لكنه عاد إلى موطنه حتى الهجرة حيث توجه إلى المدينة رأساً . أما الأول فكان عند الهجرة عبداً لأحد يهود المدينة . وكنت قد رجحت في كتابات سابقة أنه جاء من موطن المزدكية هارباً من ملاحقة حكامه الساسانيين ، وهو محدود في طليعة الزهاد الفقراء المناوئين لأهل الثروة والرافضين للغنى ، وبعد التحاقه بالنبى كانت له معه لقاءات ليلية منتظمة أثارت سخط نساءه (الاستيعاب لابن عبد البر ٦٣٦/٢) (البر بفتح الباء) .

في لفظة ألمعية أشار أحمد أمين في " فجر الإسلام " إلى

سبائك وحلى ، ثم تطورت في غضون العصر العباسي لتصبح دنائير ودراهم . كما اتسعت الملكية العقارية في المدن الكبيرة مع اتساع عدد السكان والسياح وما استدعاه من توسع في بناء الدور والفنادق والحانات وقصور الضيافة المنفردة . وكان من بين الملاك العقاريين فقهاء ورجال لاهوت ، ويقال أن عبد الله بن المبارك من كبار اللاهوتيين في القرن الثاني كان له أربعين دار من كل جانب يؤجرها للسكن (١٧) . وتطورت الصناعة الحرفية من خلال المشاغل المملوكة للدولة أو للأفراد . وتضمنت إحصائية أوردها مؤلف معاصر عن الصناعة بمدينة فاس أيام الموحدين الأرقام التالية (١٨) : دارين للسك . أربعة وستين معمل نسيج ، سبعة وأربعين معمل صابون ستة وثمانين مذبغة ومائة وستة عشر مصبغة . إثني عشر معمل حديد ونحاس ، أحد عشر معمل زجاج . مائة وخمسة وثلاثين مشغل للجير والجبس وأربعمئة حجر للكاغد (صناعة ورق) ومئة وثمانين مفخرة " . وذكر ياقوت الحموي في مادة فاس من معجم البلدان أن مطايعها بلغت ثلاثمئة في رواية وستمئة في رواية أخرى . ويمكن قبول هذه الأرقام عندما نضع في الاعتبار أن فاس كانت قد أضحت بعد وقت يسير من قصيرها إحدى أكبر حواضر المغرب . وكان هناك نشاط تجاري متساو مع هذا القدر من الاقتصاد المنتج سنكلم عنه فيما بعد . كما تبدلت النظرة الاجتماعية للمهن إلى حدود وأعيد الاعتبار لما كان يعد وضعاً منها كهيئة الحايك والحجام مما انعكس في مباحث الفقهاء ، ولو أن مخلفات النظرة البدوية لهذه المهن واصلت حضورها في الوعي الاجتماعي ، مما نجده لدى شاعر مثقف كالتنبي في تعبيره كافور الإخشيدي بالحجامة ..

كان التفاوت بين الناس في ظل الاقتصاد الإسلامي كبيراً ، وهو في الريف أشد منه في المدن . وقد وقع الفلاحون الذين بقوا في ديارهم ضحية استغلال من النمط الساساني والبيزنطي ، ولم يكن لهم أي حق في مقابل الملاكين الذين كان الكثير منهم على صلة بالسلطة المركزية أو من أرباب الدولة أنفسهم . وكما لاحظنا آنفاً لم يكن للحقوق التي نص عليها الفقهاء قيمة عملية في دائرة العلاقة بين الفلاحين والملاكين ، وكان في مقدور المالك حتى لو أراد التقيد بالشرع أن يستفيد من جواز الاشتراط في العقود فيملئ على الفلاح ما يريد من شروط لأن الأخير لا يملك من وسائل المساومة غير قوة عمله . وفي المدن كانت أجور الشفيلة متدنية ، لا يكاد متوسطها يكفي لتوفير الكفاف لعائلة الشغيل . على أن سكان الحواضر الكبيرة كبغداد ودمشق والقاهرة ، والأخيرة تحت الفاطميين بالخصوص ، كانوا يجدون في عوائد الإحسان الذي تقدمه الدولة

طالب وسلمان الفارسي ، الأول نص عليه في الكلام المنسوب إليه في التفسير والثاني في امتناعه الشخصي عن الاقتناء والامتلاك . والمنسوب لعلی في هذا المعنى يمكن أن يقبل التوثيق تبعاً للاعتبارات التي تناولتها في دراستي لهذا الموضوع ، وعلى هو الإمام وقد توزع اتباعه أدوارهم فقاموا عنه بما لم يستطع القيام به أو الإعلان عنه من أمور ، بما في ذلك تحركهم ضد الخليفة الثالث وقتله . لكن سلمان وأبو ذر كانا أوثق صلة بمسألة تحريم الكنز إذ لم يمتلكا أي شيء ، بينما لم يلتزم على بالتحريم فكانت له ممتلكات ، ولو أن التواريخ لم تذكر إن كانت له موجودات نقدية ، كما أن تركته لم تتضمن شيئاً من هذا القبيل . وتمسك بالتحريم مؤسس المذهب الحنفي أبو حنيفة فكان تبعاً لمؤرخيه يحتفظ بالأربعة آلاف المأثورة عن على ويوزع الباقي من أرباحه في تجارة القماش . كما يتردد صدى لهذا الرقم وللقضية بمجسها في مصدر شيعي في القرن الرابع الهجري . وبهذا يتشكل من قضية تحريم الكنز تراث يوفر سابقة لأي مسلم يفكر بإعادة النظر في أساسيات الاقتصاد الإسلامي وهو ما لم يحدث حتى الآن . وقد تخلص الشيعة من إلزامات أبو ذر بتخريجات ذكرتها في مواضعها ، أما السنة فهم يخطئون ولا يرون فيما تمسك به إلزاماً لهم .

بالغاء حكم آية الكنز يكون الإسلام قد حسم موقفه إلى جانب التملك الفردي وأقر بالتفاوت بين الناس في حظوظ العيش والمقتنيات دون أن يتصور إمكان رسم حد أعلى لهذا التفاوت ، وقد نصت الآية (٣٢ / زخرف) على ذلك صراحة " نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً " أي ليكون بينهم المخدم والخادم والمالك والأجير .

لكن الإسلام نظام آسيوي وشارك في إقامته فئات من طبقات شتى ، وهو إلى جانب قيادته التجارية خارج من رحم المجتمع الجاهلي شبه المشاعي ، فكان لابد أن يتأثر بهذه المتعلقات في تشكيل اقتصادياته وسنوجز ذلك فيما يلي :

(١) قطاع الدولة : بينت في أول الكلام أن الدولة الإسلامية تملك قيعان الصوافي في الريف وبعض المشاغل والعقارات في المدن . هذا من جهة الملك للمال الغير منقول ، وللدولة أيضاً ملكية نقدية تتشكل منها خزنتها العامة . وتتألف هذه تبعاً للفقهاء من المصادر الآتية :

أ - حصيلة الخراج . وكانت تؤخذ نقداً وعيناً ، وقد تفاوتت مقاديرها حسب المواسم والحكام . وليس لدينا أرقام مضبوطة بشأنها ، إذ تصل بعض المرويات بخراج العراق مثلاً

احتمال تأثر أبو ذر الغفاري في دعوته ضد الاكتناز بالمزدكية ، وأنا أرى أن التأثير المزدكي أقرب إلى سلمان منه إلى أبو ذر الغفاري الذي عاش في بادية غفار بعيداً عن ساحة نشاط المزدكية في فارس والعراق ، مهما يكن فإن حضور شخصيتين كهاتين الشخصيتين إلى جانب محمد في المدينة يمكن أن يكون قد ساهم في شد نزعاته الاجتماعية التي حملها معه إلى مكة . وبلاستناد إلى هذه الخلفيات كنت قد فسرت آية الكنز (٣٤/ توبة) التي نصت على تحريم اقتناء ما يزيد عن الحاجة من الأموال . ولهذا النص متعلقات هامة استوفيت الحديث عنها في السابق وهي بإيجاز تشير إلى خطة شهادتها سنوات الهجرة الأولى لمنع انقسام المجتمع الإسلامي الناشئ إلى فقراء وأغنياء . ويختص التحريم بالملكية الشخصية في شكلها النقدي المؤلف في ذلك الحين من الذهب والفضة سواء كانت مسكوكات أم سبائك . وتبعاً للتفسير فقد أمر الأغنياء أن يحتفظوا لأنفسهم بما يكفيهم لمدة سنة ، وينفقوا الباقي . ولم توضح التفسير كيفية الإنفاق وما إذا كان المطلوب منهم تسليمه للنبي أو تقديمه مباشرة للفقراء ، لكن الإنفاق إلزامي حيث اعتبر كل ما زاد عن الحاجة في حكم الكنز المحرم . ولم يمتد التحريم إلى ملكية وسائل الإنتاج أو عروض (بضائع) التجارة التي تبقى وفق هذا الحكم في أيدي أصحابها يستثمرونها ويثمرونها على أن لا يحتفظوا من أرباحهم بما يزيد عن حاجتهم . وقد قدرت بعض التفسير الحد الأعلى لما يجوز الاحتفاظ به بألف درهم في السنة ، ولكن معظمها يتداول تحديد آخر منسوب لعلی بن أبي طالب يجعل الحد الأعلى أربعة آلاف درهم . ويقول المفسرون إن الصحابة شق عليهم هذا الأمر فنسخت آية الكنز بآية الزكاة التي أباحت لهم امتلاك الأموال بدون حدود مقابل دفع النسبة المقررة للزكاة . ونص آية الزكاة " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها " وقد فسرت على أنه لم يعد مأموراً بأخذ جميع أموالهم وإنما بعضها لأن من للتبعض . أما قوله " تطهيرهم بها " فإن دفع الزكاة يجعل ما تبقى من المال طاهراً أي حلالاً مهما كانت مقاديره ، وتبدو الزكاة هنا مطلب للأغنياء لا للفقراء ، لأن الأغنياء أمنوا بها على أموالهم وثبتت لهم حق التصرف فيها وتنميتها لصالحهم الشخصي .

إن عدم تحريم الكنز والاكتفاء بدفع الزكاة متفق عليه بين المسلمين بدءاً من الصحابة . وقد خرج أبو ذر الغفاري على هذا الإجماع بآية الكنز وكونها غير منسوخة . وكانت حركته في خلافة عثمان تستند إلى تفسيره الخاص به للآية حيث دعا إلى إخراج ما زاد عن حاجة أغنياء المسلمين من المدخرات النقدية . وكان معه في هذا التفسير على بن أبي

الطبيعية كالأنهار والينابيع والسيول .

* المعادن الظاهرة ومنها الملح والماء المعدنى والكبريت والقيز والنفط (٢٢) والموفيا والكحل والياقوت والحجارة والطين . وهذه مشتركة بين الناس لا يجوز تملكها لأحد ، واستثمارها يكون بالأخذ منها رأساً لحاجة استهلاكية أو لنقلها إلى الأسواق وبيعها هناك ، إذ يحق لأى فرد تسويقها والاتجار بها دون أن يضع يده عليها ويمنع منها الغير .

* المعادن الباطنة : وهى ما يكون فى مناجم تحت الصعيد ولا يتوصل إليها إلا بشغل ومؤونة ، ومنها الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص ويختلف الفقهاء حول ملكيتها : قال بعضهم إنها مشتركة لا يجوز فيها التملك والإقطاع ، وهو مذهب الحنابلة والميل الغالب عند الشيعة ، وأجاز آخرون ملكيتها وإقطاعها . ومذهب الحنابلة والشيعة هنا يعنى نقلها من الملكية العامة إلى ملكية الدولة واستثمارها مباشرة من قبلها ولا يعنى إباحتها للناس كما يباح الملح والماء .

هذا فيما يخص أحكام الفقه حول المعادن التى ترد فى اصطلاح القدماء بمفهوم أوسع من مفهومها الحديث ، أما على الفعل فإن المعادن الظاهرة كانت تستثمر بإحدى طريقتين : الأخذ منها رأساً لحاجات الناس الاستهلاكية أو للبيع فى الأسواق وهو حال المالح والقيارات والمكاحل والينابيع المعدنية التى تعامل كالأنهار . والوضع الآخر أن تعطى الدولة لمن يستثمرها بالضمان . ويدخل هذا فى باب الامتياز الذى يحصر حق استثمار مرفق معين بالضمان ، وكان هذا هو حال النفط والكبريت والياقوت أى المعادن ذات المردود الاقتصادى العالى . وقد اتبعت هذه الطريقة أيضاً فى استثمار المعادن الباطنة عدا الذهب والفضة التى كانت فى المعتاد تحت تصرف الدولة مباشرة .

إن التفريق بين الملكية العامة وملكية الدولة واضح فى نمايز وضعى الأراضى الخراجية والصوائف ، لكن مفهوم الملكية العامة وهى الخراجية فى الأراضى ، والمعادن فى اقتصاد المدينة يبدو على شىء من الالتباس . هناك من المرافق ما هو مشترك أى مباح كالمالح ويصدق عليه بالتالى وصف الملكية المشتركة ، لكن المرافق القابلة للاستثمار بالضمان والإقطاع تفقد صفتها كملكية عامة حين تكون فى يد الضامن أو المقتطع ، لأنه يستولى على مردودها لنفسه ، وهذا هو حال الأراضى الخراجية والمعادن . وما يتبقى من مفهوم الملكية العامة عندئذ لا يتعدى ملك الرقبة الذى يترتب عليه احتفاظ الدولة بحق انتزاع المرفق من المستثمر حين ترى

إلى المائة مليون درهم فى عهد عمر بن الخطاب ، وتنزل بها فى عهد الحجاج إلى ثمانية عشر مليون ، وفى الرقمين مبالغة وهما يردان للتدليل على أثر العدل والجور فى الحصيلة ، لكن الخراج على أى حال بقى من الموارد الكبرى للدولة طوال عصور الخلافة .

ب - الخمس . وهو ضريبة عالية نسبياً إذ تعادل عشرين بالمائة من موضوع الضريبة وتفرض على المعادن وما فى حكمها من الأحجار بما فى ذلك ما يستخرج من البحر من الجواهر . والنصاب فى الخمس عشرين دينار .

ج - الزكاة ونسبتها ٢.٥ بالمائة من مال المسلم . وكانت الدولة بعد الراشدين تجبها وفق الشرع وتضيفها إلى خزينتها ولا توزع منها إلا القليل على مستحقيها من الفقراء ، ثم أخذت تتساهل فى جبايتها منذ العصر العباسى الأول ، وسنفصل ذلك لاحقاً .

د - الجزية . وهى ضريبة الرؤوس على أهل الذمة والحد الأعلى فيها ثمانية وأربعين درهماً والأدنى اثنى عشر . وتفرض على الذكر البالغ دون الصبى والمرأة . وكانت حصيلتها تنقلص مع انتقال المزيد من الذميين إلى الإسلام .

هـ - العشور . وتفرض على التجارة الخارجية (المستوردات) بنسبة عشرة بالمائة على التاجر الذمى وخمسة بالمائة على المسلم وهى بمثابة الرسم الجمركى . وليس على التجارة الداخلية ضريبة .

و - الأموال التى لا وارث لها .

وتحرم الشريعة أية ضرائب أخرى كالمكوس . وللغزالي رأى فى أموال الدولة كما آلت إليه فى عهده أفضى به إلى القول إنها حرام كلها . فالقيمة والفىء والزكاة لم تعد موجودة والجزية تجبى بأنواع من الظلم لا يحل أخذها بها . فلم يبق للدولة مورد شرعى (٢١) . أورد هذا رأى ليقول إن الأخذ من السلطان حرام . وقد وقع فى تناقض بين إباحة الغنيمة وتحريم المكوس .

(٢) الملكية العامة : وهذه تشمل قيعان الخراج المملوكة رقبته دون أن تعتبر من أملاكها الصرفة لأنها فى أيدى مستثمريها الذين يتوارثونها . ويتألف من هذا الصنف معظم قيعان العالم الإسلامى عدا العربيا كما سبق أن بينت .

* رؤوس الجبال وبطون الأودية والغابات ومصادر المياه

الإسلام الأول فضلاً عما يؤكد من نفوذ للمستضعفين وأنصارهم في قيادة الدعوة ولم يستمر هذا التقليد طويلاً ، فقد خرقة عثمان بن عفان الذي حمى لنفسه وأقربائه وأنصاره . وانتهى الحمى بوصفه المشترك من ذلك الحين وبقي في كتب الأحكام السلطانية المختصة بفقهاء الدولة وما يتعلق بها . وقد استخلصت هذه الكتب أحكامه من سوابقه في عهد النبي والخليفين الأول والثاني ، وحاول عمر بن عبد العزيز العودة إليه في مدة حكمه القصيرة وثبت بشأنه اجتهاداً جديداً ، إذ قضى بعدم جواز حمى الدولة الذي مارسه النبي محمد والخليفان وأن المراعى يجب أن تبقى مشاعة ليس للدولة فيها حق خصوصي دون سائر المسلمين (٢٥) .

٤) في فقه الاقتصاد أحكام ذات طابع اجتماعي تحمل بعض سمات المشاعية الجاهلية ، نعددها منها العناية بالمسافرين أو المنقطعين منهم . وكانت تخصص لهذا الغرض خانات على الطرق الخارجية ينزل فيها المسافرون دون أجر . وهو تقليد استمر حتى القرن الحالى يكرس روح الضيافة الجاهلية مرفوعة إلى مستوى الدولة . ومنها تحريم أخذ الأجرة على استعمال الطرق والجسور مما كان شائعاً في العصور الماضية ، وكانت الجسور تؤخذ بالضمان كمرفق تجارى حتى وقت قريب (٢٦) . ومن هذا القبيل أيضاً إباحة البساتين للأفراد حيث أجاز لأى إنسان أن يدخل بستاناً ويأكل من ثماره لحد الشبع بشرط أن لا يحمل معه شيئاً منها . وليس لصاحب البستان منعه . ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً في استعمال الأسواق التي اعتبرت من المرافق المشتركة ومنعوا تأجير حوانيتها .

٥) الزكاة : وتعنى في الأصل الطهر والنقاء ، ومرادفها الصدقة ، واشتقاقها من الصدق ، وكلا الجذرين من السامى القديم ، تزدادت الزكاة في السور المكية وفسرت هناك بأنها تقديم المال تبرعاً لا وجوباً ، ثم تحددت فيما بعد كاصطلاح يعبر عن فرض دينى ثابت لتصبح واحدة من الفرائض الخمسة . تم ذلك ما بين سنة ثمانية وتسعة للهجرة وهو زمن متأخر من حياة النبي أعقب فتح مكة واستكمال "مسلمة العربيا" . ويمكن أن نستدل من هذا التأخير في حسم فريضة اقتصادية على وجود خلافات منعت من تبلور موقف نهائى منها خلاف ما حصل منذ البدء للفرائض الأربعة الأخرى . وقد تحدثنا في الأسطر الفارطة عن خطة تحريم كنز الأموال وذكرنا أن الزكاة جاءت ناسخة لتلك الخطية مما يجعلنا نعتقد أن القيادة التأسيسية للإسلام كانت قد خاضت صراعاً بشأن الأموال قبل أن تستقر على شرعة الزكاة . وقد مر بنا في حديث الكنز أن أغنياء الصحابة اعتبروا الزكاة " طهرة للأموال " بمعنى أن المسلم إذا دفعها يصبح باقى ماله طاهر

في ذلك مصلحة حسب الفقهاء ، وفى أى وقت حسب الواقع . وبهذا لا يبدو تصنيفنا لهذه المرافق في عداد الملكية العامة دقيق بما يكفى . الأضبط هنا هو ما استعمله كارل ماركس عند حديثه عن قضية الأراضى في الشرق والعالم الإسلامى حيث قال في إحدى رسائله : يبدو أن المحمديين هم أول من عمم مبدأ " لا ملكية خاصة في الأراضى في آسيا " . إن تعبير لا ملكية خاصة ، يخدم الحاجة إلى تمييز ما هو ملك عام مشترك ، عما هو مندرج في عداد المفهوم الآسيوى للملكية الذى يتحدد بتقديرى في ملك الرقبة ، التمايز بدوره عن الملك الصرف للدولة وهو المتمثل في الصوافى ، وعن الملك المشترك المتمثل في حالة القير والملح ، كما هو متمايز عن الملك الصرف للأئسراد (التمايز الأخير هو ما يعطى ملك الرقبة بالنسبة لمستثمره صفة الحياة دون التملك) .

٣) الحمى : بكسر الحاء وتخفيف الميم والألف المقصورة ، يراد به بالمعنى العام ، المكان المصون الذى يستوجب الحماية ضد وصول الغير إليه . وهو متداول حالياً في لغتى الكلام والكتابة بهذا المعنى . ومن ألقاب على بن أبى طالب عند الشيعة المعاصرين " حامى الحمى " التى يخاطب به وقت الشدة . والحمى في الفقه هو المراعى التى تخصص لفرد معين أو فئة معينة ويمنع منها الآخرون . والاصطلاح في الأصل جاهلى إذ كان المتنفل من سادات الجاهلية يستولى على موضع لترعى فيه أنعامه ويمنع غيره من الرعى فيه ويسمى ذلك الموضع حمى . ومن طرائف الأعراب ، أن إعرابياً أكل على مائدة سليمان بن عبد الملك فكان يمد يده إلى الجهة التى يأكل منها سليمان ، من القصعة ، فقال له سليمان كل بما يليك . فقال له الأعرابى ، وفيها شىء حمى ؟ وقد أبطل النبي الحمى الفردى بحديث " لا حمى إلا لله ورسوله " المتفق عليه بين الفقهاء . ومارسه للمصالح العامه : . ففي كتاب الأموال لأبو عبيد أنه خصص مرعى للخيل، المعدة للقتال (٢٣) ، وعندما كثرت حصيلة الزكاة في زمان عمر خصص لها مراعى على سبيل الحمى وفتحها إلى جانب ذلك ، لمواشى الفقراء وأغنامهم ومنع منها الأغنياء . ويقول أبو عبيد إنه حمى لإبل الصدقة ولابن السبيل معاً (٢٤) ، والمقصود باین السبيل هنا عامة الفقراء ، وهو المعنى المتضمن في مصطلح " تسبيل " الذى يعنى إشاعة الشىء للناس .

تبعاً لذلك يكون الحمى ملكية مشتركة بين الفقراء ترعى فيها أغنامهم ولكن بقرار من الدولة ، بينما يصبح من أملاك الدولة الصرفة حين يخصص لأنعامها . ونقل الحمى من الفردى إلى المشترك يتأكد به تأثير المشاعية الجاهلية في

للأموال " بمعنى أن المسلم إذا دفعها يصبح باقى ماله ظاهر من الحرام ويحق له التصرف فيه مهما بلغت مقاديره ، واستخلصنا منه أن تشريع الزكاة كان مطلب الأغنياء لا الفقراء ، مما يفسر بالتالى تأخرها فى الزمان عن بقية الفرائض .

تفرض الزكاة على النقد وهو الدراهم والدنانير وعلى سبائك الفضة والذهب مقدرة بالنقد . ومن الحيوانات على الإبل والبقر والغنم ومن الغلال على الخنطة والشعير والتمر والزبيب . وفى الفواكة والبقول خلاف . ولا تفرض على غير هذه الأموال . ونسبتها فى النقد ٥ ر ٢ بالمائة ونصابها عشرين دينار أو مائتى درهم . وللحيوانات نسب خاصة ، لأن زكاتها تؤخذ عيناً فالإبل نصابها أربعة وعشرين والبقر ثلاثين والغنم أربعين وتفرض على كل حد منها زكاة عينية بحسابات معقدة . ونصاب الغلال - وتؤخذ عيناً كذلك - خمسة أوسق وتعادل ثمانته وسبعة وأربعين كيلو جرام . ويؤخذ عشرها فيما يسقى بالمطر أى بنسبة ٥ ر ٢ بالمائة ونصف عشرها فيما يسقى بالآلة أى بنسبة ٢٥ ر ١ بالمائة . والزكاة العينية هى من نتائج ضعف الاقتصاد النقدى فى صدر الإسلام . ولم يستطع الفقهاء تحويلها إلى النقد فى عصورهم لتخرجهم من الاجتهاد فيما ورد فيه نص . ويدخل الدين السماوى هنا كعمود فعال ضد الاجتهاد إذ يفترض أن الأخذ عيناً هو أمر إلهى ولا علاقة له بالوضع الاقتصادى فى زمانه .

تجبى الزكاة من طرف الدولة . وكان النبى قد بدأ بتعيين موظفين لهذا الغرض يبعثهم إلى النواحي التى أسلمت من العربيا يسمى أحدهم " مصدق " بتشديد الدال ، أى جابى الصدقة ، ويتولى المصدق جباية الزكاة من المشمولين بها وتوزع الحصص على المستحقين من أهل الناحية ويبعث الباقي إلى المدينة ، وتوزع حصيلة الزكاة على ثمانية أسهم عددها آية الصدقات (٦٠ / توبة) للفقراء والمساكين والغارمين والعبيد المكاتبين وابن السبيل والمؤلفة قلوبهم والعاملين عليها (المصدقين) وفى سبيل الله . واختلف المفسرون والفقهاء حول المقصود بالفقير والمساكين دون أن يصلوا إلى رأى مستقر . وعندى أنهما فئة واحدة يصدق عليها وصف الحاجة التى يستحقون بموجبها حصتهم من الزكاة . وربما عطفت على بعضها لكى يستقيم نسق الآية . والقرآن كتاب أدبى مقيد بشروط الكتابة الفنية التى لم تستثنى منها آيات الأحكام بمضمونها التقريرى الخالص . ولكى نأخذ فكرة عن ذلك نقرأ آية الصدقات ضمن سياقها فى السورة لنرى كيف تندمج فى نسق بلاغى من خلال اتصالها بما قبلها .

" ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذ هم يسخطون . ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيجتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون .. إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليكم حكيم " .

إن الآيتين الأولى والثانية سجالييتان والثالثة من آيات الأحكام ، ولكن المستوى البلاغى للثلاثة متقارب ، وقد تم الحفاظ على نسق الآية الثالثة بإضافة المساكين إلى الفقراء وعدم التقيد فى ترتيب المستحقين تبعاً لدرجة استحقاقهم ، وإنما روعى انسجام وزن العبارات ، كذلك لم تتقيد الآية بالتسميات المضبوطة للمستحقين فذكرت " فى الرقاب " للإشارة إلى العبيد المكاتبين وابن السبيل للمسافرين المنقطع . وبدون ذلك كان النسق البلاغى للآية سيختل بحيث تقرأ على الوجه التالى :

" إنما الصدقات للفقراء والغارمين والعبيد المكاتبين والمسافرين المنقطع والمؤلفة قلوبهم والعاملين عليها وفى سبيل الله " فتخرج عندئذ عن لغة القرآن ، وهذا ما لم يضعه الفقهاء ولا المفسرون فى حسابهم عند البحث عن معنى الفقراء والمساكين . أما الغارمين فهم المديونين العاجزين عن السداد . والعبيد المكاتبين ، المعبر عنهم بكلمة (وفى الرقاب) هم الذين يسعون للاتعتاق لقاء مبلغ يدفعوه لسادتهم وابن السبيل هو المسافر الذى انقطع عن أهله ونفذ ماله ، والمؤلفة قلوبهم هم شخصيات من أهل مكة وغيرهم اشترى محمد ولاءهم بالمال ، وقوله فى سبيل الله قصد به الجهاد والمصالح العامة بما فيها ما ينفق لتسيير أمور الدولة .

تفرض الزكاة على جميع المال الذى يشمل رأس المال والربح فهى ليست ضريبة على الربح ، وإذا جبيت على الوجه المطلوب فإن حصيلتها يمكن أن تكون مرتفعة لا سيما بعد إضافة عشور التجارة الخارجية . غير أن هذه الحصيلة لا تذهب كلها للمحتاجين ، فهناك سهم للمصالح العامة المفترض أن الاتفاق عليها يتم من الموارد الأخرى وليس من مال الزكاة . وسهم الموظفين العاملين فيها . والأسهم الستة الباقية توزع على ستة أصناف ، فهى إذن ليست شرعة ضمان وضعت حصراً للفقراء ، وما ينال الفقراء منها مقدر بما يكفى للحصول على وجبات طعام بسيطة وما يسد تكاليف زواج رجل فقير . ولا تتضمن الحصة تأمين السكن . ورغم أن الزكاة جبيت فى عهد أبو بكر وعمر بالطرق الشرعية ومن

وخضع أكثر الفقهاء للشككية القانونية فى تفريق حكم المحرز عن غيره فقالوا إن من سرق متاعاً مشدوداً على دابة بقيمة ربع دينار تقطع يده فإذا سرق الدابة وما عليها لا يقطع لأن الدابة هنا غير محرزة (٢٨) . ومن سرق من الجيب الخارجى لإنسان أو من كفه لا يقطع ، ويقطع من سرق من الجيب الداخلى (٢٩) . وإذا جاء لص ليلاً ووجد باب دار مفتوحة وأهلها نيام فدخل وسرق لا يقطع (٣٠) . هذا مع التنبيه إلى أن عدم القطع لا يعنى إباحة السرقة وإنما يعاقب السارق بالتعزير وهو عقوبة تأديبية تتم بالجلد مادون الحد فى العقوبات الشرعية (أدنى مقدار للجلد الشرعى هو أربعين لشارب الخمر ، والتعزير يجب أن يكون أقل من هذا العدد . وجعل عمر بن عبد العزيز حده الأعلى خمسة عشر) .

إن جعل الأحراز بهذا المعنى الضيق شرطاً فى قطع يد السارق يعنى تقليص ما يصدق عليه وصف الملك الفردى إلى حدود قلقة تزول مثلاً بمجرد السهو عن إغلاق باب الدار ليلاً أو ترك الدابة سائبة أو وضع النقود فى الجيب الخارجى . ومع أن اشتراط هذا الشرط قد يكون استهدف عدم التوسع فى تطبيق عقوبة القطع القاسية فهو يدل من جهة أخرى على عدم تبلور مفهوم واضح ومقتن للملكية الأفراد ..

نخلص مما أوجزناه فى القسم السابق إلى وجود قطاع مشتركى فى الفقه ، متمايز حيناً ومتداخل حيناً مع الأصناف الأخرى للملكيات وبشكل مختلف على نفسه وغير محسوم . ويكشف لنا ذلك عن جانب هام من تعارضات البنية المعقدة للاقتصاد الإسلامى فى جانبه النظرى والرسمى . وسنحتاج لاستكمال صورة هذه التعارضات إلى التذكير بالأمور التالية :

١) تفاوت المبادئ الاقتصادية تبعاً للدين حيث تحكمت العقيدة فى المصلحة الاقتصادية . فقد فرضت الجزية على غير المسلم وأعفى من الزكاة رغم أن مقدار الزكاة المتحقق على فرد معين قد يكون أعلى من مقدار الجزية . ويرجع ذلك إلى أن الجزية أريد بها معاقبة من يأبى الدخول فى الإسلام بإذلالهم وهو العلة المصرح بها فى آية الجزية (٢٨) / المائدة) ، " قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " . واشتقاق الجزية من الجزاء الذى يعنى العقوبة فى أحد معانيه ، بينما يعتبر أخذ الزكاة من المسلم من باب التطهير ، كما صرحت به آية الزكاة وكما يدل عليه المعنى

غير تساهل مع المكلفين بها حتى أن أبو بكر اعتبر المتنعين عن دفعها فى عداد المرتدين وقتلهم لأخذها منهم ، فإن مشكلة الفقهاء لم تنحل فى ذلك العهد . وتدل تواريخ الخليفتين على وجود فقهاء فى نفس المدينة التى فاضت عليها أموال الفتوحات وتكاثر فيها الأغنياء .

وعندما نتابع نظام الزكاة فى التطبيق نجد أن الإخلال بجبايتها يبدأ من خلافة عثمان الذى أجاز للأغنياء إخراج زكاتهم بأنفسهم وأعفاهم من تقديمها للسلطات المعنية بأخذها .. وفى خلافة معاوية أعيدت الجباية ولكن لضمان مورد إضافى لبيت المال ، الذى ازدادت أعباءه مع تطور الدولة الإسلامية إلى امبراطورية ، وبذلك لم تعد توزع على المستحقين . واستمر الحال على هذا بعد معاوية حتى العصر العباسى الأول : تجبى الزكاة وفق المقادير الشرعية وتذهب لبيت المال دون أن يوزع منها شيء على الفقراء . وإلى ذلك يشير أبو حمزة الخارجى فى خطبة قرع بها أهل المدينة عند احتلاله لها أيام مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين . قال أبو حمزة : " يا أهل المدينة اخبرونى عن ثمانية أسهم فرضها الله فى كتابه على القوى والضعيف فجاء تاسع ليس له فيها سهم فأخذها لنفسه ؟ (٢٧) " ولهذا السبب قال كثير من الفقهاء بعدم جواز دفعها للسلطان وشجعوا المكلفين بها على تقديمها للمحتاجين بأنفسهم .. ومع التساهل فى جبايتها فيما بعد لم تعد الزكاة أكثر من تبرع شخصى يتقدم به الأسخياء والورعين من الأغنياء . وقد تمسك العيارون الذين احترقوا السطو وقطع الطريق منذ أواخر القرن الثانى بتهرب الأغنياء من دفع الزكاة لشرعنة سلوكهم .

٦ - إن مبدأ الملكية الصرفة لم يتبلور تماماً فى الفقه الإسلامى . وهناك دليل هام عليه من التعليمات المتعلقة بتطبيق عقوبة قطع اليدين على السرقة . فقد فرز الفقهاء ما بين حالتين للمال المسروق هما : أن يكون محرزاً أو يكون بلا حرز . ويطبق القطع فقط فى حالة المال المحرز . واختلف الفقهاء حول تحديد المحرز ، والمتفق عليه عموماً إنه ما كان فى موضع مغلق أو مدفون . كأن يتسور السارق أو يكسر الباب فيدخل ويسرق أو ينش فى مكان يعرف أن به مال مدفون فيأخذه . وبموجب هذا التحديد لا تقطع يد السارق للأشياء المطروحة فى الطرق حتى ولو عرف صاحبها . كذلك لا يقطع السارق من الحمامات والمساجد وغيرها من الأماكن المفتوحة للعموم . واختلفوا فى سارق ستارة الكعبة فقال أكثرهم إنه لا يقطع . وكذلك من سرق قناديل المسجد وسجاجيده لأن استعمالها مشترك أى أنها غير مملوكة لفرد معين . وهكذا حكم من سرق الحيوانات سارحة فى البر والمرعى خلافاً لمن يسرقها وهى مربوطة فى حظائرها .

على أبواب موسعة لمعالجة أحكام النشاط التجارى أو ما يندرج اليوم تحت اصطلاح " البزنس " . وتضم هذه فى المعتاد ما يحل الاتجار به وما يحرم ، عقد البيع أصناف البيوع المسموح بها والمنهى عنها والمكروهة . ضمان البيع ، أحكام العقود . أحكام العيوب المراهقة . بيع الثمر . بيع الحيوان . الصرف وما يلحق به من تبادل نقدى ، البيع لأجل ويسمى عندهم السلم بفتحيتين ، والسلف ، الرهن ، التفليس ، الحجر ، الضمان ، الحوالة ، الكفالة ، الوكالة ، أحكام النزاع فى الأملاك ، الشركة ، المضاربة ، الودائع ، الإجارة ، أحكام الديون ، أحكام الصناع ويدخل فيها المقاولات . ومعظم هذه الأبواب داخلة اليوم فى القوانين التجارية المعمول بها فى البلدان العربية .

ولقى التجار تشجيعاً من الشريعة الإسلامية فى ركنين هامين : الأول عدم التسعير وترك الأسعار خاضعة لأوضاع السوق . وهذا الحكم متفق عليه بين الفقهاء الذين يستندون فيه إلى أحاديث تنهى عن التسعير . وقد استقصى السيوطى روايات هذه الأحاديث فى كتابه النقدى الهام للحديث فوضعها فى مرتبة الحديث الحسن (٣٦) وهو ما كان أعلى من الضعيف وأدنى من الصحيح ، ومثل هذه المرتبة فى الروايات لا ينبغى الركون إليها فى تثبيت شرعة ، ولكن يبدو أن الحديث مسلم به عند الجميع وهو مما اتفقت عليه مصادر السنة والشريعة التى لا تتفق فى كثير من الأمور ، ويجعلنى وروده لدى الفريقين أصوب نسبته إلى النبى محمد ، الذى يبدو هنا خاضعاً لآلية التجارة القرشية . وقد استثنى مالك من عدم تسعير الأقوات فى حالات الغلاء فيما نقله الماوردى فى الأحكام السلطانية . ولعل هذا ما يفسر ظهور عادة تثبيت الأسعار على السلع فى أسواق الأندلس التى تبنت المذهب المالكى فى أحكامها الفقهية . كما اشترط الإسماعيلية التزام التاجر بسعر السوق البائد وعدم البيع بسعر أعلى (٣٧) . ويبدو أن هذا خاص بالأطعمة دون غيرها .

الثانى السماح بالاحتكار إلا فى ست مواد هى الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت . وأحاديث النهى المشددة عن الاحتكار تختص هذه الأصناف التى كانت تشكل مادة العيش الأساسية وفيما عداها لم يمنع التاجر من احتكار السلعة للتحكم فى الأسعار . والفقهاء أيضاً يختلفون فيما إذا كان الاحتكار محرم أو مكروه ، لكنهم يوجبون على السلطة إجبار المحتكر على البيع ، فالتحريم أو الكراهية يرتبطان هنا بالإثم الذى يتحمله المحتكر وليس بحكم القانون فيه .

والتجارة الإسلامية تصدير واستيراد . وكان تطور

الأصلى للمصطلح . والزكاة من العبادات التى يؤديها المسلم فيثاب عليها وتخوله مكانة عند الله يوم القيامة ، وهذا ما لا يجوز للكافر . ولذلك يقول المحقق الحلى إن الكافر تجب عليه الزكاة لكن لا يصح منه أداؤها . (٣١) وهذا كما لو صلى وهو على كفره فإن صلاته لا تقبل وكما لو شارك فى الجهاد وقتل لا يكون شهيداً ، كما أنه لا يأخذ حصة المقاتل المسلم من الغنيمة وإنما يرضخ له أى يعطى ما دون الحصة الشرعية . والتزاماً بقاعدة " وهم صاغرون " فى الآية يفرض على الذمى أن يأتى بنفسه إلى الجهة المخولة بالجباية ليسلم ما عليه من الجزية . وهذا خلاف الزكاة حيث يذهب المصدق إلى أماكن استحقاقها لجبايتها بنفسه . ويجب على الذمى أن يسلم جزيته قائماً والقباض منه قاعداً ، ويضيف بعض الحنفية أن يأخذ القبض بتلابيبه ويقول له أعط الجزية يا ذمى ، وهو يهزه بعنف (٣٢) . ويسبب دلالة الجزية على الصغار تطير منها العرب الذين سمح لهم بالبقاء على دينهم . وقد قاومها بنو تغلب وهم نصارى لما أراد عمر فرضها عليهم . ثم توصلوا فيما بعد إلى مساومة يدفعون بموجبها ضعف الزكاة بدل الجزية وقبلها هو منهم خلافاً لحكم الآية . وأعفى غير المسلم من الزكاة على مواشيه فلم يكن يدفع عنها شيئاً مهما بلغت قيمتها . ومن أحكام الفقه فى هذا الباب أيضاً أن غير المسلم إذا استأجر قطعة أرض مملوكة لا يدفع العشر عن غلالها عند بعضهم ويدفع ضعف العشر عند آخرين ، وقال معظم الفقهاء بجمع العشر والخراج على المسلم إذا زرع أراضى خراجية أما غير المسلم فيدفع عنها الخراج فقط . فى نفس الوقت ضوعف الرسم الجمركى على تجارة الذمى ففرض عليه العشر وعلى المسلم نصف العشر . وقد مر بنا أن الشيعة أجازوا اشتراط السخرة على الفلاح غير المسلم فى عقد المزارعة والمساواة ولم يجيزوه للفلاح المسلم (٣٣) . كذلك منع الفقهاء دفع الزكاة لغير المسلم وانفرد أبو حنيفة بتجويز إعطائهم من زكاة الفطر وهم متفقون على ذلك رغم رواية أوردها أبو يوسف فى " الخراج " تقول إن عمر بن الخطاب خصص راتباً من الصدقات لشايب يهودى اعتبره من مساكين أهل الكتاب (٣٤) .

(٢) شدة بروز الاقتصاد التجارى وتمايز أحكامه فى الفقه ، مما يتصل بما قلناه من اتساع الأمصار ونمو اقتصادها . وينظر الفكر الإسلامى إلى التجارة بوصفها أشرف الأعمال ، وهى مقدمة فى تراتب المهن على سائرها . وينسب إلى النبى حديث يقول الرزق عشرة أجزاء تسعة فى التجارة وواحد فى غيرها . وفى مصادر الشيعة عن جعفر الصادق إن التجارة تزيد فى العقل (٣٥) ، وهذه ملاحظة ثابتة فما يزال التجار هم قادة العالم ، وتشتمل كتب الفقه

الحر والمتساق مع نزعة الربح المتأصلة في التجارة ، وفيما يلي بعض هذه القيود :

(١) تحريم بيع الغرر (فتح الغين والراء) وهو المخاطرة . ويمتد إلى كل بيع يعقد على شيء مجهول عند أحد المتبايعين أو كليهما . ومن غرارته : بيع أجنة الدواب ، بيع الحليب في الضروع ، بيع السمك في الماء والصوف على ظهر الغنم ، وكذلك بيع الثمار على الشجر قبل أن يبدو نضجها ، وهذه البيوع كانت معروفة عند قريش وغيرها قبل الإسلام ، ويقع فيها غبن شديد والمبيع بالتقنين الفقهي يجب أن يكون معلوم الصفة والمقدار .

(٢) منع ما لم يقبض . أى أن تباع بضاعة ويؤجل استلامها إلى أجل ، وهو أحد أركان بيع الغرر . وقد حرم لاحتمال أن يكون وسيلة للربا . وهذا من أشد القيود ضرراً بالنشاط التجاري والمالي ، الذي يستند في جوهره إلى المخاطرة وتنوع الصفقات .

(٣) كراهية بيع الصك . ويقصد منه تظهير الصكوك المكتوبة بمبلغ دين إلى شخص ثالث ، كأن يحول الدائن صكاً كتبه مدينه إلى دائنه ، والكراهية لا تبلغ التحريم لكن التاجر الورع يضطر إلى الوقوف عندها قائماً . وهذا من القيود التي تحد من تطور الصيرفة والنظام المصرفي الذي له جذور بعيدة في تاريخ المنطقة ، إذ يرجع إلى البابليين وعرفت المدن الإسلامية الكبيرة مثل بغداد التي تمتعت بنظام مصرفي كفؤ ، ولكن معرق في ظل التحريمات .

(٤) النهى عن صفقات " الكالىء بالكالىء " ومثالها أن يكتري دابة ويحيل صاحبها مدين له ليقترض منه الكروة ، أو أن يقرض قرضاً لصاحب غلة إلى وقت معلوم فإذا حضر الوقت ولم تتوفر الغلة اشترى الدين من دائنه بدين آخر لهذا دين انقلب إلى دين ، وفيه شبهة ربا .

(٥) عدم جواز الإيجار لأجل الاستئجار ، كأن يستأجر داراً ثم يؤجرها بأكثر من إيجارها ليربح الفرق أو أن يستأجر أجيراً ثم يؤجره لغيره بأجر أكبر فيأخذ الفرق . ويسمى الأول فضل البيت أو الحانوت والثاني فضل الأجير ، والفضل في اللغة هو ما فضل عن الشيء ، وفي المصطلحات الإسلامية يطلق على ما زاد عن الشيء . والفقهاء متفقون على أن فضل البيت وفضل الأجير حرام ، عدا ابن حزم الذي أجازهم ، والإيجار والاستئجار في العقارات معروف وهو من أركان تجارة العقار . أما تأجير الأجير فهو من مظاهر سيطرة الغنى على الفقير والقوى على الضعيف في

الصناعة الحرفية ونمو اقتصاد منتج في حواضر الإسلام . لقد زود التجار المسلمين بمادة مغرية للمغامرة في الأسواق الخارجية ، وكانت أساطيلهم تمخر البحرين المتوسط والأحمر وبحر العرب والمحيط الهندي الذي وصل التجار المسلمون إلى معظم جزائره . وهناك ما يدل على أنهم استمروا سادة التجارة العالمية حتى القرن السابع عشر الميلادي (٣٨) . وكانت تجارتهم تمتد ما بين اسبانيا والصين كما وصلت إلى دواخل أوروبا . وكانت للمسلمين من العرب والفرس والأتراك جاليات مستقرة في بعض مدن الصين الجنوبية لا سيما كانتون (قوانغتشو) التي وصل تعدادهم فيها في بعض الأزمنة إلى مائة ألف يشتغل معظمهم في التجارة . وقد أطلعت أثناء مكوثي في الصين على عدد كبير من شواهد القبور العربية تتأرخ ما بين القرن السابع والثامن وتعود لشخصيات اجتماعية مرموقة . كما وقفت في أحد المتاحف الصينية على تمثال من الفخار يمثل سائح عربى يستدل منه على اشتداد وتيرة التدفق العربى على الصين .

كان للتجارة أثر بالغ في تعميق التفاوت في المجتمع الإسلامى إذ ضاعفت من احتجاز الثروة لصالح أفراد معدودين تميزوا عن سواهم بروح المغامرة وسعة الحيلة . وقد انعكس هذا الوضع في الفكر الإسلامى . إذ نجد في مقابل مآثرات الحث على التجارة وتزكية التجار مآثرات أخرى تندد بها . ففي مصادر الشيعة حديث يقول : " شر بقاع الأرض الأسواق وهى ميدان إبليس يعدو برايته ويضع كرسيه ويبيت ذريته فيبين مطفف في قفيز أو طائش في ميزان أو آخر سارق في ذرع أو كاذب في سلعة (٣٩) ، ويقول الفخر الرازى إن طائفة من الناس حرموا المبيعات بالكلية لأنها لا تنفك عن التطفيف (٤٠) . وفي رواية عن جعفر الصادق أن الحلال لا يصل بصاحبه إلى أملاك عشرين ألف درهم (٤١) . ويستفاد منه أن ثروات التجار وغيرهم من الأغنياء حرام ، وهناك أحاديث ومآثرات كثيرة في هذا المعنى . ونجد في ذلك أحد الوقائع الهامة التي تدل على تناقضات الفكر الإسلامى تجاه القضية الواحدة . فالتجارة التي فيها تسعة أعشار الرزق والتي تزيد في العقل هى أيضاً موضع شبهة وممارسة تنطوى على الكثير من الإثم ، وينبغى أن نتوقع تأثيرات متبادلة لهذه التقييمات المتعارضة على سيكولوجية الاتجار ، فإذا نشطت أحاديث الحث على التجارة مسلماً فالأحاديث المقابلة قد تثبط آخر ، والمسلم الذى تنشطه هذه الأحاديث قد يثبط هو نفسه بمضاداتها . ومن هنا لا يسعنا القول إن روح التجارة الإسلامية كانت في غاية الانطلاق .

إلى جانب ذلك تضمنت الأحكام الفقهية المختصة بأصول الاتجار والكسب قيود لا تتلائم مع مطالب النشاط التجاري

المجتمعات القديمة ولم أسمع بمثال عليه في العصر الحاضر .

(٦) عدم جواز دفع مال لشخص يتاجر به لقاء ربح مقطوع لصاحب المال لأنه من باب الربا أى الربح على رأس المال ، وإنما تجوز المضاربة به على أن يتقاسم الاثنان الربح وتكون الخسارة على صاحب رأس المال ، وهذا القيد يسر على التجار أبواب واسعة لتمويل وتوسيع تجارتهم ، إذ كثيراً ما يتردد من لديهم مال في المجازفة به ويفضلون استثماره مضموناً بتقديمه لقاء ربح مقطوع وواجب الدفع لتجار قادرين على ألتجارية دون أن يتحمل صاحبه مخاطر المضاربة .

(٧) النهى عن " بيع وسلف " ومثاله أن يقرضه مبلغاً ثم يبايعه عليه ، أو يقول له آخذ سلعتك بكذا وكذا على أن تسلفنى كذا وكذا ، وسبب النهى شبهة الربا ، ومثل هذه المعاملات من لوازم النشاط التجارى .

(٨) النهى عن " تلقى الركبان " ويراد به أن يخرج التاجر إلى ظاهر المدينة أو البلدة ليستقبل القادمين بالبضائع من الهادية أو الريف ويشتري منهم قبل أن يصلوا إلى السوق ، والغرض من هذا النهى حماية الفلاحين والبدو من استغلال التجار ، والمعروف في بلداننا حتى اليوم أن الفلاح والبدوى الذى يأتى ببضاعته إلى المدينة كثيراً ما يرجع إلى أهله وهو لا يملك ما يسد نفقات سفره مع البضاعة . ومن هذا الباب أيضاً منع بيع الحاضر للبادى ، أى تاجر المدينة للفلاح أو البدوى بالوكالة لئلا يتحكم فى البيع وينهبه من حيث لا يعلم . وقد منع البيع إلا فى السوق ولم يجيزوا البيع فى الطرق . وهذه القيود مفيدة للفلاحين والبدو ومضرة للتجار .

(٩) عدم جواز الإنتاج بالمقاولة إلا إذا اشترك صاحب المال بالعمل مع المنتجين . ومن أمثلة ذلك أن يقدم شخص أقمشة إلى خياطين ليخيطوها له مقابل مبلغ متفق عليه ، ويستلم الملابس منهم ليبيعها . وهذا لا يصح إلا إذا شاركهم فى العمل فيتولى مثلاً تقطيع القماش بنفسه ويذهب إلى السوق ليشتري لهم الخيوط ، وهم يجيزون مع ذلك أن تكون المشاركة رمزية مثل أن يحضر إلى محل الخياطين ويقدم الأقمشة لهم بنفسه ، والمهم هنا دلالة العمل . وهذا القيد مما يتمسك به الشيعة بالأخص ، ومن متمماته عندهم عدم تضمين المنتجين والصناع ما يتلف عندهم من المواد ما لم يكن عن إهمال متعمد . وفيه انحياز للصانع ضد الاستغلال التجارى .

(١٠) منع الدعاية للبضاعة وهو متفق عليه بين الفقهاء مع اختلافهم بين التحريم والكراهية ، ويروى عن أبو حنيفة

أنه كان فى متجره فجاء رجل ليشتري منه قطعة قماش فأخرجها له ابنه حماد وقال وهو يعرضها على الزبون : صلى الله على محمد ! فانتهره والده ، واعتذر للزبون عن البيع لما فى تصرف ابنه من الإشعار بمدح القماش ، والتجارة مادامت تجارة لا تستغنى عن الدعاية .

(١١) ثمة قيود لا تخرج عما تعرضه قوانين التجارة الحديثة فى المعتاد كالنهى عن الغش ، ومنه مزج الحليب بالماء والنفخ فى اللحم حتى يزداد وزنه ووضع السلعة الجيدة فوق السلعة الرديئة لإخفائها ، والنهى عن التطفيف فى الوزن أى إنقاصه عن حق المشتري ، ومنها أيضاً النهى عن التصرية وهى أن يترك الناقة أو البقرة أياماً بدون حلب قبل أن يعرضها للبيع فيوهم المشتري أن حليبها غزير وتسمى الناقة أو البقرة عندئذ " مصراًة " بتشديد الراء ، ولهذا الشكل من الغش نظائر فى السوق الحديثة مثل سوق السيارات المستعملة ، كأن يجرى صاحب السيارة تصليحات مؤقتة عليها لتبدو ماكنتها نشيطة فيبيعها بسعر أعلى من سعرها الحقيقى .

(١٢) خضعت التجارة الإسلامية لهيمنة الدولة ، المالك النهائى لكل الأشياء فى الشرق ، وازداد التدخل فى شئون التجار بعد انحلال الخلافة المركزية ونشوء الدويلات التى توزعت حكم العالم الإسلامى منذ أواسط القرن الثالث . ويردنا من هذه المرحلة اصطلاح " الغمازين " وهم جواسيس يعينهم السلطان أو الوالى للتحرى عن ثروات الأفراد حتى يصادروها منهم أو يشاطروهم إياها . وتحفل تواريخ ما بعد القرن الثالث بأنباء المصادرات التى كانت تقتد إلى ثروات ضخمة تقدر بالملايين من الدنانير أو الدراهم . والغمازين صيغة مبالغة من الغمز وهو الإشارة بالعين وتدل قرينة الاشتقاق على المهمة التى كان يتولاها هؤلاء الجواسيس .

مبدئياً يأتى طغيان النشاط التجارى على فقه الاقتصاد فى تعارض مع الخصائص الأخرى للاقتصاد الإسلامى بتأثيرات المشاعية والآسيوية ، وإذ يتزامن هذا النشاط فى مجراه مع نمو مكافئ فى الاقتصاد الأمصارى يتمثل رئيسياً فى تطور صناعات المشاغل الحرفية فإن امتداده إلى مرحلة أعلى يتغير فيها نمط الاقتصاد يبتقى قيد الاحتمال . والحق أن تغيرات من هذا القبيل قد أخذت بالمشول مع تراكم الثروات واتساع رقعة التداول النقدى فى تجارة متدفقة عبر تلك المساحة الشاسعة من العالم . وقد أوضحت بعض هذه التغيرات لبعض من تلمسها من المؤرخين المعاصرين باستنتاجات دفعت أحياناً إلى تصنيف الاقتصاد الإسلامى



دار الثقافة الجديدة • تصدر قريباً •

- لقاء في طهران
(نوفمبر / ديسمبر ١٩٤٣) .
- السينما السوفيتية .
- محاكمة البيروستريكا .
- السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية
- دراسات اجتماعية (العدد ٦)
- دراسات اجتماعية (العدد ٧)
- الاكتفاء الذاتي من القمح أصبح ممكناً .
- الثورة والديمقراطية والوحدة اليمنية .
- من تراثنا العربي
(طرائف وفكاهات)
- مفاهيم وقضايا إشكالية .
- الحرية والعلم .
- مدخل إلى فلسفة العلوم
(الأسس الفلسفية للفيزياء)
- أزمة النظام الرأسمالي .

في مطافه الأخير كإقتصاد رأسمالي . ونحن في الحقيقة نعثر على مقومات من هذا الطراز كانت مع استمرارها في الانتضاح والتسيد ستستدعي تحولات في مفاصل أخرى من سيروية النمو الإقتصادي . ومن ذلك ما يتعلق مثلاً بوسائل الإنتاج المديني ، الذي بتطور آليته يستجيب في المعتاد لمستلزمات النمو الصاعد في وتيرة النشاط الإقتصادي ، ولدينا مثال على هذا التوقع في شيوع نمط جديد من المؤلفات المعروفة بكتب الحيل . ويقصد بها الكتب التي تصف كيفية صنع آلات تتحرك ميكانيكياً ، والحيلة في استعمالها القديم لا علاقة لها بالمعنى المعاصر الدال على الغش والخداع ، فهي " حسب الفيروز آبادي " تفيد الخداع وجودة النظر والقدرة على التصرف ، وقد وجدت منذ القرن الرابع على الأقل إمكانات للحركة الميكانيكية استفيد منها في وسائل الترفيه في قصور الحكام ، كما استجذبت مخترعات من المستوى الذي تدل بداياته على بدء الحاجة إلى تغير في أساليب الإنتاج .

هذه التحولات أعطاها العلامة مكسيم زودنسون اصطلاح " CAPITALISTIQUE " الذي ترجمه تزيه الحكيم معرب كتاب " الإسلام والرأسمالية " إلى رأسمالي ، وهي ترجمة دقيقة استفاد فيها من إضافة الواو إلى ياء النسبة لإعطاء دلالة سلب للاصطلاح الأصلي ، وهذا الوصف ينطبق بصورة أفضل على الإقتصاد الإسلامي في ذروة تطوره ، إذ كان يبدو من غير الممكن أن تذهب التحولات إلى أبعد من هذا المدى لتنتج ثورة رأسمالية وهذه مرتبطة بوسط تخرج منه أنماط الإقتصاد القديمة دون أن تدخل في نمط إقتصاد حديث . مكدسة بذلك حالة التطور المكبوح التي انطوي عليها تاريخ الإسلام برمته .

واحسب أننا قد توصلنا من وراء هذه النظرة المجملية في الإقتصاد الإسلامي إلى أنه إقتصاد (متوازن) . ونستطيع أن نقول إن في توازنه يكمن السر في فشله المطلق : فبتكويناته الآسيوية لم يسمح للفرد أن يصبح محور الحركة في النشاط الإقتصادي ، وكان الفرد يفتقر منذ البداية إلى ما يحدد هويته في مجتمع كان محكوماً بهوية القبيلة عند ظهور الإسلام ، واستمر نظامه القبلي يزاول حضوراً متفاوت الدرجات عبر جميع الأطوار التاريخية للإسلام (كيف أمكن للمتنبى الذي عبر عن القيم الثقافية لمجتمع القرن الرابع أن يعير خصومه بالحجامة) وبالتالي لم يكن مطروحاً في مجرى التاريخ الإقتصاد الإسلامي تلك الدرجة العالية من النشاط الفردي الحر الذي عرفته أوروبا . إن الإنسان لفرديته الجامعة متجه نحو الكسب ، لا سيما حين يكون محكوماً بقانون الملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، أو على الأقل بحقوق

الاستثمار الفردي وهو ما جعل التاجر المسلم يخوض غمرات البحار أو يتوغل في مجاهل اليابسة لكي يحصل على الغنى ، وكان يتداول في أثناء ذلك حديثاً عن نبيه يقول إن من مات دون ماله فهو شهيد ، (دون ماله : في حالة الدفاع عنه) ، ألم يكن ممكناً لهذا المغامر أن يهد لمجتمعه ما مهده المغامر الأوروبي لمجتمعه ؟ إن توازن الإسلام يمنع من ذلك ، فالفرد المسلم لم يجرب نفس النشاط الحر لنظيره الأوروبي ، ومع أن كليهما خضع لعقيدة دينية من أصل واحد تعارض التوسع في الثراء ، فقد كان الأوروبي أقل تأثراً بها في أعماله الحرة التي لم تواجه نفس الكوابح . إن التشريع الإسلامي للتجارة والإقتصاد الفردي لم يكن

أحاديًا ، أعنى بالوصف الذى يجعل النشاط الاقتصادى هدفًا خالصًا له . فقد بقى الاقتصاد عرضة دائمة للتأثير بمشيطات الوازع الدينى وما يتصل بها من محظورات ، بينما فقد الوعاء القانونى والايديولوجى الذى يوفر له فضاء كافيا للحركة . أما الدولة الإسلامية فإن علاقتها بهذا الحقل تتحدد من جانبها بحق السيادة عليه بوصفها المالك النهائى لكل من المنتج ومنتجاته والتاجر وبضاعته ، حيث يفقد النشاط الاقتصادى أحد أهم ركنين من أركانه وهما : الحرية واطمئنان الفرد إلى تملك ثمار عمله بوصفها من حقوقه الخالصة .

كان من المحتوم إذن أن يفشل الإسلام فى صنع ثورة اقتصادية تنقل عالمه من مرحلة تاريخية محددة إلى مرحلة تاريخية محددة أخرى ، أى من تشكيلة " اقتصادية " إلى تشكيلة " اقتصادية أخرى " مغايرة بالتمام . والاقتصاد الإسلامى فى ذلك كالاقتصاد الصينى الذى سار فى خط متقارب من التطور وأنتج معادلات حضارية مقاربة أيضاً ، ثم توقف عند نفس النقطة الحرجة عاجزاً عن المضى إلى مدى أبعد .

فى المقابل ، لم تسمح الشريعة الإسلامية بإيجاد منظومة للعلاقات الاجتماعية تقوم على العدالة ، لأن أحكامها فى هذا المجال تتداخل مع الأحكام المنظمة للاقتصاد الفردى ، فتفقد بذلك فاعليتها المنشودة من جانب الطموح المثالى للعدل . ألا نجد هنا حالة من التكايح تقوم بها المبادئ والأحكام والمثل المختلفة ضد بعضها البعض ؟! إن أى شرعة أو فكرة للضمان الاجتماعى الناجح قد تجد لها مضاداً فى

ملاحظات لغوية :

(١) خففت من الإعراب فى بعض الجمل لتجنب المداقة ، وأنا مع خطة تتجه للتخلص من الإعراب بالتدرج ، من أجل المساعدة على تقليص الهوة بين لغة الكتابة واللهجات الدارجة التى أخذت بدورها تترقى مع انتشار الثقافة لتأخذ ببعض عناصر الكلام الفصيح . وما يلحق التخفيف فى الإعراب إبقاء ياء المنقوصة البكرة (قاضى بدل قاض) وإبقاء حرف فى الفعل المعتل عند جزئه .

(٢) استعملت بعض المفردات والمصطلحات التى تبدو غريبة للوهلة الأولى وفيما يلى شرح معانيها مع الاعتبارات الباعثة على استعمالها .

القبهان : فى الإنجليزية ثلاث مفردات مختلفة ، واحدة تخص الكوكب وهى EARTH واثنان لا يتعلق بأجزاء سطح الأرض وهما LAND وGROUND الأولى تستعمل لما يخص الزراعة والعقار الفقد كما فى الفكر ، حيث تتوزع وجهات النظر الناتجة عن مصالح اجتماعية وأوضاع تاريخية متباينة داخل منظومة اقتصادية وايديولوجية واحدة ، فتحدث فيها من التوازن ما

يمنع من طغيان إحداها على الأخرى وهكذا لم يتمكن الإسلام من أن يكون شريعة للمالكين تقودهم إلى إيقاع تغيير ينيوى فى تاريخه ، ولا شريعة للمحرورين تساعد على إنشاء مجتمع يقوم على العدالة الاجتماعية .

وأن يكون الإسلام قد أخفق وهو فى عز تاريخه عن مضاهاة أى من هذين الخيارين ، فلا شك أنه سيخفق وهو يقف خارج تاريخه فى الانفراد بإقامة اقتصاد بديل عن أى من النظامين العالميين القائمين حالياً . وفى تجربة إيران دليل على ذلك ، فالنظام الاقتصادى الحاكم فى إيران ليس له لون ، وقد عجز عن الاستجابة لمطالب المستضعفين بسبب افتقاره إلى مبادئ فقهية كافية تقف إلى جانب هذه المطالب ، كما فشل فى تمثيل البازار بسبب قانونه التجارى المكبل بالتحريمات ، وأنا لذلك لا أجد ما يقنع فى أى تحليل يسعى لإظهار النظام الإسلامى فى إيران كمعبر عن مصالح البورجوازية ، وبالطبع فهو بعيد بدرجة أكبر من أن يجسد طموحات المعدمين .

ختاماً أقول : إن الاقتصاد الإسلامى هو موضوع للدراسة بوصفه تراثاً ، وكم تقنية لو أن علاقتنا به من هذه الجهة كانت من طراز علاقة زملائنا مؤرخى البابليات بشريعة حمورابى ، إذ كنا سنستغنى عن محاكمات قد يجد المؤرخ حرجاً منها فى صدره لأنها تقع خارج تخوم اختصاصه ، فنحن إذ نتناول قضية كهذه من زاوية كونها تراثاً يمكننا أن نجد فيها أموراً كثيرة تستحق أن نقف عندها . ولو أن دراستنا لن تقتصر حينئذ على فقه الاقتصاد الذى لم يستوعب كامل تراث الفكر الاقتصادى فى الإسلام .

والثانية للجزء المماس للأشياء من السطح ، وفى العربية مفردات أكثر من هذا العدد للأجزاء المختلفة من سطح الأرض ، وقد جرى الكتاب العرب مع ذلك ومنذ القدم على تقليد خاطئ يكتفى بكلمة أرض لما يقابل هذه المفردات الثلاثة كلها . وقد حاولت معالجة هذا القصور باستعمال مصطلح قاع وجمعه قيعان لما يقابل LAND ولو أن صيغة الجمع هنا أسوغ من المفرد ، واستعملت كلمة صعيد لما يقابل GROUND . الأول سبق إليه شوقى بمطلع نهر البردة المعروف " ريم على القاع " ، أما الثانى فقد استعمل بهذا المعنى فى نصوص نثرية وشعرية منها هذا البيت لشاعر شيعى يرثى قتلى كربلاء :

تركوهم على الصعيد ثلاثاً
يا بنفسى ماذا يقل الصعيد
علماً بأنى أخذت كذلك بصيغة جمع الأرض على أراضى لما يقابل LAND وصيغة الجمع فى العربية كثيراً ما توفر اصطلاحاً متميزاً يتضمن معانى ليست فى المفرد .

أنعام : مصطلح قرآنى يطلق على مجموع الحيوانات الداجنة التى يستخدمها الإنسان لحاجته . وليس فى لغة الكتابة المعاصرة ما يؤدى هذا المعنى الشامل غيره .

ملاكين : جمع ملاك صيغة مبالغة على وزن فعال ، تطلق في العراق على أصحاب الأراضي حصراً بحيث يغنى استعمالها وحدها عن إضافتها إلى الأراضي . وهذا أبلغ في الإيجاز .

اجتماعي : مصطلح نحت كمال أهر ديب ليقابل - SOCIO - ECONOMIC .

الزئوس : يبدو لي أننا سنضطر إلى تعريبه إذ ليست لدينا مفردة تفي بمعناه الشامل . وهو في الإنجليزية نتيجة التوسع في الاستعمال لمعنى الانهماك والانشغال . ولأن العرب لم يجربوا هذا النمط من الاقتصاد لم تتطور لديهم كلمة بنفس الدلالة . والتعريب قد يقتصر على الكلمة دون متعلقاتها ، فنحن نستعمل دون التباس عبارة رجل أعمال حيث توفر صيغة جمع العمل تمايز للاصطلاح ويمكن أن نقول أيضاً ربة أعمال وريات أعمال مقابل رجال أعمال .

العربيا : بلاد العرب ، شبه الجزيرة العربية ، اسم تستعمله اللغات الأوروبية لهذا الغرض أثرته هنا لأن من مزايا الاصطلاح الجيد وأسماء العلم الجيدة أن تتألف من مقطع واحد ويمكن أن تتعده مع تكرار الاستعمال .

أمصار : والمفرد مصر ويقصد بها البقاع العامرة خارج البادية والريف ، وهو استعمال قديم ، وقد أطلقه الساميون على مصر فيما يبدو لما كانت تتميز به عن العربيا وسكانها الساميين من محضر وعمران . والمصر قد يطلق على البلد بكامله كالعراق والشام أو على المدن الكبرى فيه كالبصرة والكوفة وكانت تسمى المصريين . واشتق الإسلاميون التعصير للدلالة على تأسيس المدن ، وقد استعملت بدوري مصطلح أمصارى مقابل URBAN .

تاريخي : بالهمزة لما يقيد موضوع علم التاريخ أو ما يقابل بالموجود في التاريخ . يبدون الهمزة يقيد ماله أهمية مرموقة في التاريخ ، يقال : " عبد الله بن سبأ شخصية غير تاريخية تبعاً لطله

الهوامش :

(١) في أزمنة لاحقة حلت القبائل العربية محل النبط الذين هاجر الكثير منهم إلى الأمصار واندمج فيها من تبقى منهم (وهم شعب سامي قريب جداً من العرب) وقد حملت هذه القبائل نظامها الاجتماعي معها فعزز الريف العراقي والشمالي بينها على أساس الملكية الجماعية لكل قبيلة أو عشيرة وهذا الوضع بقي على حاله بأشكال متفاوتة ، حتى الاحتلال الغربي وما أعقبه من حكومات تابعة طبقت سياسة استهدفت أقطعة الملكية في تلك البقاع .

(٢) أنظر : البرخت نوت " - نظرة في مروييات الصلح والعنوة بمصر والعراق " الترجمة العربية لـ " فصلية " الاجتهاد " دار الاجتهاد ، بيروت العدد الأول تموز (يوليو) تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٨ .

(٣) ٨٨ / ٣ ط الاستقامة القاهرة ١٩٦٩ .

(٤) أنظر : ملتقى الأهر لإبراهيم الحلبي وشرحه المسمى مجمع الأثر لدا ما وأفندي ، الأستانة ١٣١٩ هـ / باب العشر والخراج - ٦٦٢/١ - ٦٦٣

(٥) قدر عدد النخيل في البصرة قبل الحروب الأخير بثلاثين مليون نخلة .

(٦) حاشية ابن عابدين بولاق ١٣٢٣ هـ ٢٧٢/٣ .

(٧) نفسه ٢٦٣/٣ - ٢٦٤ .

(٨) ٢١٦/٦ (كتاب المزارعة والمساقاة ، الباب العشرين)

(٩) ص ١٦٦ من ط القاهرة ١٩٧٥ .

(١٠) وسائل الشيعة ٢١٦/٦ (الباب العشرون) .

(١١) تاريخ البعقوبي النجف ١٣٥٨ هـ ١٦٨/٢ .

(١٢) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم دمشق ١٩٢٧ م-ص ٨٣ .

طبقات ابن سعد ٢٧٦/٥ (ترجمة عمر بن عبد العزيز) .

(١٣) تاريخ البعقوبي مصدر سابق ٤٨/٣ .

(١٤) تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء بيروت ١٩٠٤ ص ٢٨٦ .

(١٥) كان الريف العراقي تحت النظام الملكي ينتج صنفاً عالي الجودة

من الرز يسمى الرز العنبر وقد اختفى هذا الصنف من الأسواق بعد ثورة

حسين " أي ليس له وجود فعلي " . ويقال : " طه حسين شخصية

تاريخية " بمعنى أنه شخص هام وجليل القدر . إن وجود الهمزة يعطى

المفردة دلالة الفعل أرخ وعندها يتركها للمعنى العام .

١٤ تموز ١٩٥٨ . فسألت أحد المزارعين كيف يجوز أن يتوقف إنتاج مثل هذا المحصول الهام والجيد بينما المطلوب أن يتطور بعد أن تحرر الفلاح من الإقطاع تحت الحكم الجمهوري ؟ فوصف لي المزارع كيف كان الفلاحون يزرعون العنبر ، قال مثلاً إنهم يغوصون في الماء إلى الركب وفي الماء طفيليات وديدان تخرق لحم سيقانهم وقتص منها الدم ، فكانت زوجاتهم تذهب إليهم قبل انتهاء العمل في المساء لكي تحميمهم في الطريق من الكلاب التي كانت تهاجمهم فتتنش سيقانهم المتقرحة والفارقة دماً . وعقب المزارع ، بعد أن وصف لي هذه الحالة : الإصلاح الزراعي خلصهم من العنبر .. وكإصلاح مبتور لم يكن من شأنه أن يفعل أكثر من هذا التخريب ذو النكبة الإنسانية .

(١٦) أهر يوسف - السلفية . القاهرة ١٣٥٢ هـ ص ٢٨٦ - يعين بن آدم ، السلفية القاهرة ١٣٨٤ هـ .

(١٧) الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمي) من لا يحضره الفقيه . المادة ١٢٨ من ط طهران ١٣٩٠ .

(١٨) " تنبيه المغتربين " لعبد الوهاب الشعراني ص ١٦٨ ، ينبغي أن يؤخذ الرقم أربعين كدلالة على الكثرة دون أن يكون هو المقصود . والرقم بهذه الدلالة شائع في الأخباريات الإسلامية . وقوله " من كل جانب " قد يشير إلى جانبي دجلة وعندئذ يكون العدد ثمانين ؟ .

(١٩) عمر رضا كحالة - العلوم العملية في العصور الإسلامية ص ٢٩٥ - ٢٩٦

(٢٠) أليس لهذا السبب كان الصراع الاجتماعي في المدن الكبرى أخف منه في الأرياف ؟ ينبغي أن نتذكر أن حركة القوامطة تألفت رئيسياً من الفلاحين والأعراب .

(٢١) إحياء علوم الدين . مكتب الحلبي . القاهرة ١٢٩٦ هـ ، ١٢٨/٢ (كتاب الحلال والحرام) .

(٢٢) اعتبروا النقط من المعادن الظاهرة لأنه كان يؤخذ من السطح ولا يتقب عليه . وكان النقط في بعض البلدان كالعراق وأذربيجان يسبل من بعض العيون كالماء .

(٢٣) الأموال ص ٣٧٧ .

(٢٤) نفسه ٣٧٨ .

(٢٥) سيرة عمر بن عبد العزيز ، مصدر سابق ص ٨١ .

(٢٦) يقول شاعر شعبي عراقي من الجيل العثماني في قصيدة

غزل :

أرد أضمن الجسرين من دولة الروس

ونعبر بيهوسات ما تقبل فلوس

والمقصود دولة روسيا القيصرية التي كانت قد مدت نفوذها إلى

حدود كردستان العراقية ووصلت جيوشها في الحرب العالمية الأولى إلى

وسط كردستان .

(٢٧) ابن الأثير - الكامل في التاريخ ، حوادث سنة ١٢٨ هـ .

(٢٨) أبو يعلى الخنبلي - الأحكام السلطانية - بيروت ١٩٨٣ ص

٢٦٧ ، (فصل في حد السرقة) . أبو يعلى يفتح الباب مع الألف

المقصودة .

(٢٩) المحقق الحلي - شرائع الإسلام النجف ١٩٦٩ م ١٧٥/٤

(الباب الخامس) .

(٣٠) نفسه ص ١٧٦ .

(٣١) المبسوط للسرخسي م ٥ . ج ١ . ص ٨١ (السرخسي

يفتح السين والخاء) .

(٣٢) شرائع الإسلام ، مصدر سابق ص ١٤٢ .

(٣٣) وسائل الشيعة مصدر سابق ٢١٦/٦ . استناداً إلى نفس المبدأ

أجاز الحميني تشريع جثة الكافر لغرض الدراسة الطبية ومنع تشريع

المجثة سلم ، أنظر تحرير الوسائل ج/٦٢٤ طهران غير مؤرخة .

(٣٤) ص ١٢٦ مصدر سابق .

(٣٥) من لا يحضره الفقيه ، المادة ٥ . ٥ .

(٣٦) اللغوي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ٨٠/٢ . ٨٢ .

(٣٧) دعائم الإسلام للنعمان بن حيون المغربي - داعية المعز - المادة

٨١ من الجزء الثاني

(٣٨) سنة ١٦١٢ قال اليريطاني ولیم بدول : إن اللغة العربية

هي اللغة الوحيدة للدين واللغة الأساسية للشئون السياسية والعمل

(البرنس) من الجزائر السعيدة (الجزر الخالدات) ، في المحيط

الأطلسي ، إلى بحار الصين وإنه لذلك يحث مواطنيه الإنجليز على

تعلمها قبل أن يذهبوا إلى هناك ، ورد ذلك في مقالة عن المستشرق

البريطاني إدوارد بوكوك منشورة في مجلة " أدب وفن " السنة الأولى ،

الجزء الثالث سنة ١٩٤٣ ص ٣٢ ، المجلة كانت تصدر عن

HODDER and STOUGHTON LIMITED , LON-

DON.

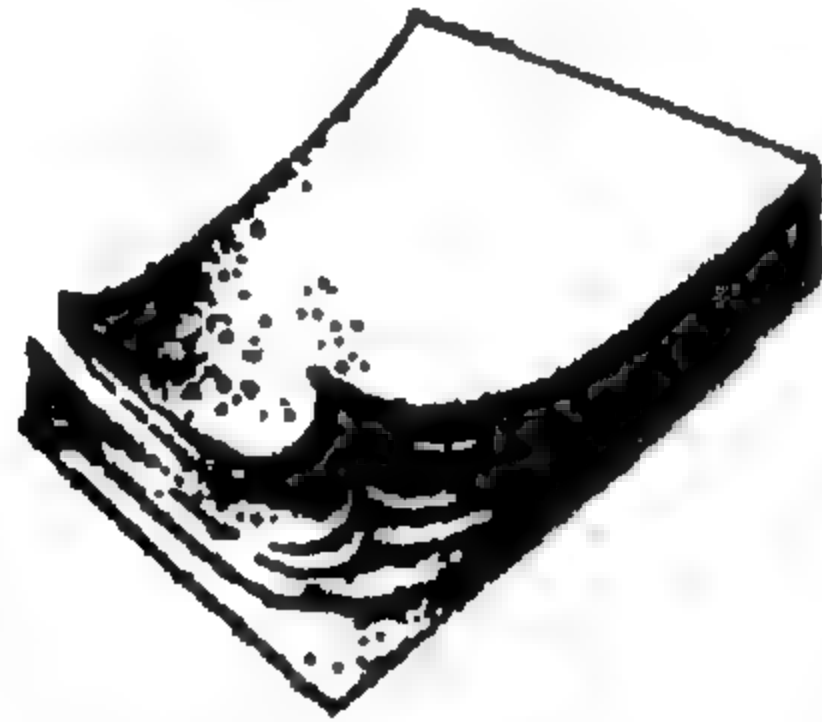
(٣٩) من لا يحضره الفقيه ، مصدر سابق ، المادة ٥٣٩ .

(٤٠) تفسير الفخر الرازي ٤١/١٨ .

(٤١) تحف العقول لابن شعبة الحراني (من مصادر الشيعة في القرن

الرابع) وللكتاب عدة طبعات والنص المروي عن جعفر الصادق يقرأ في

الفصل المختص بالمختار من كلامه .



شركات توظيف الأموال في

الاقتصاد المصري

د . محمد دويدار

وقعت الواقعة ليست لوقعتها رافعة .. ذلك هو القانون الحديدي للظواهر الاجتماعية طالما غاب الوعي العلمي عن الإنسان وانشغل عن كشف أسرار الحركة الاجتماعية عن طريق المعرفة العلمية .
إذا وقعت الواقعة على هذا النحو لم يعد أمامنا إلا محاولة فهمها . هذه المحاولة يحد من انضباطها ودقتها عدم توفر المعلومات المعقولة عن الظاهرة محل الدراسة ، الأمر الذي يسبغ على ما نقوله طابع الفرضية التي قد تحتاج إلى مزيد من التدقيق .

إذا

، وأن البحث العلمي لا يمكن أن يكون أسيراً للوجود المسبق للإحصاءات أو المعلومات الإحصائية التي قد يتم إعدادها في كثير من الأحيان على نحو يجعلها عديمة الجدوى في البحث العلمي .

- ٢ -

في محاولة فهم الظاهرة كما وجدت وتوجد في واقع الحياة الاجتماعية المصرية ، نبدأ من فرضية أن الظاهرة تبت طبيعياً للحقبة الانتفاحية (١) .

* جوهر سياسة الانتفاح الاقتصادي وممارساته : فتح باب الاقتصاد المصري على مصراعيه أمام :

- رأس المال الأجنبي للدخول :
- أساساً في شكل مال مصرفي .
- ورأس مال سلعى (وليس كرأس مال منتج ، بعد تجربة تقارب الـ ١٥ عاماً) .
- القوة العاملة المصرية للخروج ، وهجرة النشاط الإنتاجي في مصر .

هناك في البداية حقيقة أن شركات توظيف الأموال شغلت الرأي العام المصري لأكثر من عام ، وما زالت تترك حسرة لدى عدد كبير من أفراد الشعب المصري . وأنا كباحث أهتم وانفعل بانشغالات الرأي العام ، وهو أمر يتفق مع منهج البحث العلمي ، باعتبار أن هذا البحث يبدأ دائماً من فكرة سواء كانت نتاجاً لبحث علمي سابق أو نتاجاً للتجربة اليومية العادية في المجتمع أو حتى نتاجاً لرأى ايديولوجي أو عقيدة دينية . هذه الفكرة يراد تمحيصها ومواجهتها بالواقع والتأكد من صحتها أو عدم صحتها ، بحيث أنه إذا تبين أن هذه الفكرة غير صحيحة تعين البحث عن بديل لها .

وكما تعلم ، فإن هناك معالجات قد تمت بخصوص شركات توظيف الأموال يغلب عليها طابع الانفعال السياسي أو الايديولوجي . وقد حاولت أن أسلك سبيلاً مختلفاً بغية التعرف على طبيعة هذه الظاهرة بصرف النظر عن الموقف الذاتي لها ، وبصرف النظر عن محدودية المعلومات باعتبار أن عدم كفاية المعلومات مسألة يمكن تداركها بالحس الكيفي

* د . محمد دويدار : أستاذ الاقتصاد السياسي كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية - مصر .

التحويلات محلاً لمعاملات مالية .

فتحويلات المصريين العاملين في الخارج يمكن أن تكون إذن :

- * محلاً للتصرف في سوق الصرف ، سوق العملات :
- الربح يحققه تاجر العملات .
- * مصدراً لتمويل النشاط التجاري الاستيرادي : في السوق التجارية : الربح يحققه التاجر المستورد .
- * محلاً للتصرف في السوق النقدية ، سوق الائتمان :
- الربح يحققه متلقي المدخرات كودائع الذي قد يكون في ذات الوقت بائعاً للائتمان .

- من خلال هذه الممارسات يستطيع عدد من تجار العملة ، يقومون في نفس الوقت بجزء من نشاط الاستيراد بدون تحويل عملة أو يرتبطون بمن يقومون به ، تكوين ثروات هائلة من هذه الممارسات . ويتلاحم رأس المال النقدي المتراكم من هذين السبيلين (الاتجار في العملات والاتجار في الواردات بدون تحويل عمله + الاتجار في أشياء أخرى) ، مع رأس مال مستورد من البلدان الخليجية لمصريين وغير مصريين (أسماء عدد كبير من هؤلاء لا يعرفها الجمهور إلا بمناسبة قيامهم بإنشاء " بنك التقوى " الذي يتخذ مقراً رئيسياً له في جزر البهاما ، للقيام بأعمال الاستثمار في البلدان الإسلامية . المؤسسون من جنسيات مختلفة ، مصرية وخليجية وباكستانية ، منهم عدد معروف من رجال الإخوان المسلمين الذين غادروا مصر في ١٩٥٥/٥٤ . وكونوا ثروات هائلة في السعودية وغيرها من البلدان الخليجية ، ومنهم عدد كبير من كبار العاملين في السوق المصرية حالياً) (٣) .

(٢) ينجم عن هذا التلاحم تكوين مؤسسات يقصد بها الاستفادة من مدخرات المصريين ابتداءً من الخارج مع ما يوجد منها في الداخل ، وإنما مع تطهير هذه الأموال بجمعها تحت راية الإسلام :

* في مرحلة أولى تظهر البنوك الإسلامية (بنك فيصل الإسلامي ، البنك الدولي الإسلامي ... حتى الفروع " الإسلامية " لبنوك أخرى منها بعض بنوك قطاع الدولة .

* هذه البنوك تثور بشأنها أسئلة يتعين على الدارس أن يطرحها لمعرفة طبيعتها والدور الذي تقوم به :

- مصادر رأس المال والودائع .

- من له الإدارة الفعلية ، فيما يتعلق بالمؤسسة البنكية ، وبالنسبة لإدارة التوظيفات المالية التي يقوم بها

* وهو ما يعنى تخلى رأس المال المصرى عن كل دور إنتاجى (فى الأساس) وقبوله للمظاهر المختلفة للتبعية : الأمر الذى ينعكس فى طبيعة الدولة التى تمثله : دولة تتخلى عن كل دور اقتصادى محورى وإنتاجى ، ومن ثم تتراجع عن مسئولياتها الاقتصادية وتتسم أساساً بالطابع الربعى الذى يحكم التوجهات العامة لسياساتها الاقتصادية (٢) ، وإن كانت لا تتراجع فى التدخل السياسى فى اتجاه الحد من تسييس المجتمع المصرى والحيلولة دون أى تنظيم سياسى قوى للقوى الاجتماعية المبعدة عن السلطة .

* فى هذا الإطار تبرز الظاهرة محل النقاش : ما سعى بشركات توظيف الأموال .

- ٣ -

الظاهرة تولد على مراحل ، ميلاد يتضمن الأزمة :

(١) نقطة الانطلاق تتمثل فى الوضع الناجم عن الانفتاح وخروج القوة العاملة خاصة بالنسبة لأفراد الطبقة المتوسطة فى الريف والمدينة وأفراد الفئات الاجتماعية الأخرى من فلاحين وعمال ...

إمكانية تحقيق بعض المدخرات إما انتظاراً لتحقيق غرض من الأغراض الاستهلاكية أو كأساس للحصول على دخل جارى يتميز ببعض الاستمرارية ، خاصة فى ظل الظاهرة التضخمية فى تزايد معدلاتها . ومن ثم كانت تحويلات المصريين العاملين فى الخارج .

هذه التحويلات تصبح محلاً لثلاثة أنواع من التعاملات يقوم بها رأس المال التجارى أساساً .

* تحويلها إلى الداخل ، أى تصبح محلاً للتعاملات فى سوق الصرف (السوداء) . وتوجد بطبيعة الحال إمكانية التحويل عن طريق البنوك ولكنه يتم عادة بسعر أقل للعملات الأجنبية المحولة من الخارج ويستغرق وقتاً أطول (إذ قد تستغل الدولة المناسبة لتغطية التزاماتها العاجلة بالعملات الأجنبية ، الأمر الذى يطيل الفترة التى يتم فيها تسلم أصحاب التحويلات لمقابلها بالجنيه المصرى - هذا إذا جردنا من أثر الأساليب الروتينية فى تأخر التحويلات) .

* استخدامها فى نشاط تجارة الاستيراد (لتمويل ما يسمى بالاستيراد دون تحويل عملة) يحقق أرباحاً تجارية للمستوردين .

* استخدامها كمدخرات فى الخارج والداخل ، كأموال مودعة فى وحدات تقوم بالنشاط المالى ، أى تكون

توزع من رأس المال الأحداث في التلقى .
- أو أن تعمل كأدوات لقوة ما خصصت عدداً من المليارات للسيطرة على الاقتصاد المصري وتحويل غالبية أفرادها إلى رعيين ، يبعدون عن النشاط الانتاجي ؟

خاصة إذا تذكرنا أن هذه الوحدات تمارس نشاطها في إطار الاقتصاد الرأسمالي الدولي . وإن وزنها النسبي في هذا الاقتصاد يكاد لا يذكر وكفاءة أداء تكاد تعادل الصفر ، وإن هذا الاقتصاد الرأسمالي الدولي في مجموعة في أزمة كبيرة من نهاية الستينيات تقريباً .

* وقد يكون من المفيد هنا أن نلاحظ أن قدرة هذه الوحدات على أن تجمع قدراً هائلاً من المدخرات النقدية لا ترجع لا إلى " شطارة " هذه الوحدات أو قدرتها غير العادية على تحقيق النجاح ولا إلى خيبة البنوك ، وإنما ترد إلى المنطق الذي يحكم ممارسات هذه الوحدات إذا ما قورنت بالبنوك . فهذه الأخيرة تعمل وفقاً لنوع من الحس النظامي يفرضه التنظيم الاجتماعي لممارسات الاقتصادية بصفة عامة (بصرف النظر عما إذا كانت حسنة أو سيئة) والسياسة النقدية بصفة خاصة . أما وحدات توظيف الأموال فقد ضربت عرض الحائط بهذا الحس النظامي وأعلنت على الكافة أنها تقدم توزيعات تفوق التوزيعات الأخرى بمراحل .. ويكون من الطبيعي أن يتسابق الناس ، في مجتمع سلعي تسوده قيم تحقيق أكبر كسب نقدي ، صوب هذه الوحدات . وقد يتأثر هذا التسابق باعتبارات عقائدية وقد لا يتأثر . ولكن ليس هو جوهر المسألة .

* هذه الوحدات هي التي سميت بشركات توظيف الأموال ، التي عادة ما ألحقت باسمها صفة الإسلامية . وعلى المستوى الايديولوجي لوحظ بالنسبة لهذه الشركات :
- أنها تأخذ أسماء تمثل رموزاً عقائدية أو ذات دلالة في التاريخ الإسلامي : الهدى ، الهلال ، البدر ، النور ...
- ترفع صراحة شعارات إسلامية وتتوجه إلى الناس بادئة بآيات من القرآن .

- تطلى واجهات مقارها باللون الأخضر .
- وتقول صراحة إنها تعمل وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية ، وخاصة فكرة اشتراك " المسلمين " في توظيف أموالهم معاً في مجالات المضاربة (المفهوم الإسلامي) وغيرها ، مع تحمل الربح والخسارة مناصفة دون دخول الربا طرفاً في العملية بين صاحب المال والقائم على توظيفه .

ذلك هو ما تعلنه ، على مستوى الخطاب الايديولوجي ، عن نفسها ، ونحن نعرف أن الباحث العلمي

البنك - نمط استخدام الودائع في الداخل وفي الخارج (ما بين ٦٠ - ٧٠ ٪)

- نوع التكنيك المصرفي المستخدم والإطارات التي تعمل فيها .

- علاقتها بالبنوك الأجنبية ، خاصة في الخارج .
- الدور الذي تلعبه في النظام المصرفي الرأسمالي الدولي (على الأخص في عملية تجميع البترودولارات وإعادة تدويرها) .

* هذه المؤسسات هي ، على أي حال ، من قبيل البنوك التي تخضع في إنشائها وأدائها لقانون البنوك والائتمان .

* في مرحلة ثانية تظهر وحدات تأخذ شكل المشروع الفردي أو شركة الاشخاص ، وإن كان بعضها قد أنشأ في مرحلة تالية بعض شركات المساهمة ... تهدف أساساً إلى تجميع الأموال .

- تجميع المدخرات بإيصال مصحوب بتوكيل بالتصرف في المبالغ المودعة على سبيل الاستثمار أو المضاربة (بالمعنى الإسلامي) .

- تستخدم الأموال في الداخل والخارج باسم أصحاب هذه الوحدات .

- توزع على الموعين عائداً بنسب عالية ، إذا ما قورنت بأسعار الفائدة السائدة في النشاط المصرفي ، ومعقولة إذا ما قورنت بمعدلات التضخم التي يعرفها الاقتصاد المصري : تتراوح ما بين ٢٠ ، ٣٠ ٪ سنوياً ، بالإضافة إلى مبلغ خرافي في نهاية العام . عادة ما تكون النسبة الشهرية أو السنوية محددة سلفاً ، وإن نص عادة على أنها من حساب الربح . وقد قيل إن نسبة العائد تختلف باختلاف المركز الذي يشغله المودع .

* وفي وجود التوزيعات ذات النسبة العالية التي تقدمها هذه الشركات ، ابتدأت من منطق ضرورة سيادة نوع من الحس النظامي في الممارسة الاجتماعية ، يمكن للباحث في أمر هذه الظاهرة أن يثير التساؤلات الآتية :

- نسبة العائد في مختلف أنواع النشاط الاقتصادي في مصر وفي خارج مصر (زراعة - صناعة - خدمات - إيداعات مصرفية ...) .

- فإذا ما فاقت النسبة العائد الذي توزعه هذه الوحدات المتوسط العام الذي يجري توزيعه في مختلف أنواع النشاط يثور التساؤل حول ما إذا كانت هذه الوحدات :
- تمارس نشاطات عادية بطرق غير عادية .

- تمارس نشاطات غير عادية (المضاربة - جلب المدخرات ...) - تقوم بتوزيع أجزاء من النقود المودعة .. أي

يتعين عليه ألا يحكم على الشخص بما يعتقده في نفسه ،
ناهيك عما يعلنه عن نفسه .

(٣) بالنسبة لحياة شركات توظيف الأموال هذه ، يمكن التمييز بين مرحلتين :

المرحلة الأولى : من نهاية السبعينيات حتى الفترة من ٨٣ - يناير ١٩٨٥ : كان أصحابها ، بصفتهم تجار عملات في المقام الأول ، يتعاملون خلال البنوك ، وعلى الأخص البنوك الفردية المصرية والبنوك المشتركة ، في إطار التحالف الذي شهده النصف الثاني من السبعينيات بين الجهاز المصرفي والمستوردين وتجار العملة . في هذه المرحلة كان تاجر العملة يقترض من البنوك بالجنيه المصري لشراء العملات الأجنبية ، يضعها في حسابات بالعملات الأجنبية في البنوك . على هذا النحو تتمكن البنوك من تمويل الاستيراد بدون تحويل عملة ، فتجذب مستوردين جدد ، تفتح حسابات واعتمادات ، مما يزيد من أرباحها . في هذه المرحلة وحدات تجميع الأموال تعتمد اعتماداً كبيراً على البنوك وتمارس نشاطها من خلال حساباتها في البنوك .

في المرحلة الثانية : التي تبدأ في التبلور ما بين يوليو ١٩٨٣ و يناير ١٩٨٥ ، خاصة بعد محاولة وزارة الاقتصاد تجميد الحسابات المصرفية لـ ٥٥ من كبار تجار العملة ، تبدأ هذه الوحدات في تفادي البنوك بالعمل على تجميع المدخرات مباشرة ، تجمعها بالجنيه المصري والعملات الأجنبية في وحدات موازية لوحدات الجهاز المصرفي : شركات توظيف الأموال . وأثناء من تجميع المدخرات بل وبعض الأصول المسيلة (كالأراضي والمنازل والمصوغات ... إلخ) تتعامل شركات توظيف الأموال مع البنوك كوحدات مناظرة أو حتى أقوى ، ويسهل لها الاقتراض من البنوك دون ضمانات . بل ويمكنها شراء أنصبة في رؤوس أموال البنوك كامتلاك شركة لنحو ٢٥ ٪ من رأس مال المصرف الإسلامي الدولي) وينتهي الأمر بهذه الشركات ، التي يزداد عددها مع مرور الوقت (شركة واحدة في ١٩٧٨ ، ١٨٠ شركة . ويظهر أن العدد أكبر مع أحداث نوفمبر الحالي) بالسيطرة على جزء كبير من السيولة النقدية ، عن طريق تجميع المدخرات . بالإضافة إلى ما تسيطر عليه البنوك " الإسلامية " (من عامين كان لدى بنك فيصل مليار دولار في وقت قدرت فيه السيولة في النظام المصرفي بما يقارب ٨ مليار دولار) . أما ما جمعه شركات توظيف الأموال فتختلف في شأنه التقديرات ما بين ٥ و ١٤ مليار دولار أو ما بين ١٣ و ٤٨ مليار جنيه . مع كبر في عدد المودعين من صغار المودعين ومتوسطين ، ومن ثم اتساع الدائرة الاجتماعية التي تمسها هذه الشركات من جانب تجميع الأموال

وتوزيع عائدها الشهري أو السنوي . وقد قدر أن الشركات تسيطر على أموال تعادل نصف ما يوجد لدى كل البنوك التجارية .

وابتداء من هذه القدرة المالية تبدأ الشركات في التغلغل في النشاط الاقتصادي وتدخل في تعاملات مع الدولة ، خاصة بعد أن تحقق نوع من التحالف السياسي عشية : ومن خلال ، انتخابات مجلس الشعب في ١٩٨٧ ، بل ويتحقق التشابك في أعمال الإدارة بين الشركات والحكومة ، عن طريق استخدام الشركات لكبار رجال الدولة السابقين والحاليين .

* أما التغلغل في النشاط الاقتصادي ، فنلاحظ قيام الشركات بمظاهر النشاط التالية :

- سوبر ماركت ، أكشاك أسماك وجزارية ، محلات ذهب .
- حدائق أطفال وحضانات ، وطبع كتب التراث (وقد تردد أن جهة سعودية قامت بتحويل ١٥ مليون دولار لتغطية تكاليف عقد طباعة هذه الكتب في مصر) .
- أعمال فنادق ومزارع وطوب طفلى .
- الاتجار في السلع الاستهلاكية المعمرة (سيارات - غسالات - ثلاجات - أجهزة تليفزيون)
- وحدات الإسكان الفاخر والاتجار في مواد البناء (الحديد والأسمنت والخشب ...)
- شراء العقارات (من منازل وأراضي ومحلات ومقاه ومطاعم ...)
- التخليص الجمركي .

وبلاحظ ، بالنسبة لنشاط الشركات غير الخفى ، أنها تمارس نشاطها في مجالات تتميز بسرعة دورة رأس المال النقدي ، الأمر الذي يسمح بالقول بغلبة الطابع التجاري على ما تقوم به هذه الشركات من استخدام لتغطى ما جمعته من أموال ، في داخل الاقتصاد المصري . على هذا النحو تكون الشركات قد حصلت من الناحية الفعلية على مصادر تمويل طويلة الأجل ، إذ أن ودائع المودعين طويلة الأجل ، وركزت على النشاط التجاري أو شبه التجاري والمضاربى (خاصة إذا ما أخضعنا ما قيل عن نشاطها الخفى في المضاربة على الذهب أو العملات الأجنبية في داخل وخارج الاقتصاد المصري ، وإيداعاتها لدى البنوك في الخارج) ، اللذين عادة ما يمولان بائتمان قصير الأجل . الأمر الذي يمثل هدراً للإمكانات من وجهة نظر الاحتياجات الحقيقية للمجتمع المصري ، خاصة إذا تذكرنا أن الاستثمارات الانتاجية طويلة الأجل يمكن أن تمول من ائتمان قصير الأجل متجدد الفترات (تجربة الصناعة في إنجلترا وتجربة بنك

يعتبر جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات .

كما تردد أن الدولة قد توجهت إلى الشركات في بداية ١٩٨٨ لضمان الإمدادات من السكر والزيت والأخشاب عندما كانت هيئة السلع التموينية تعاني من نقص في العملات الأجنبية .

* كذلك وجد التشابك بين الدولة والشركات على مستوى أعمال إدارة هذه الشركات باستخدامها لكبار رجال الدولة السابقين والحاليين ، لدوجة أن أحد وكلاء الوزارات يأخذ أجازة بدون مرتب ليعمل مديراً في إحدى شركات توظيف الأموال .

على أي الأحوال ، بدأ تغفل شركات توظيف الأموال في الاقتصاد المصري (تجميع مدخرات الأفراد ، التعامل مع البنوك ، توزيع عوائد مرتفعة نسبياً ، والتواجد في كثير من مجالات النشاط التجاري ، وعلى الأخص التجارة الخارجية والداخلية ، التعاملات مع الدولة ...) على نحو يجعل من الصعب على الحكومة أن تنفذ سياسة اقتصادية غير السياسة العشوائية التي تفرض نفسها يوماً بيوم . خاصة مع خضوع الدولة لضغوط مستمرة من رأس المال الدولي وممثله صندوق النقد الدولي لاتباع سياسة اقتصادية معينة .

- ٤ -

ولفهم طبيعة هذه الشركات ونوع علاقتها بالدولة يلزمنا أن نتوقف عند مجموعة العلاقات التي يمكن أن تكون هذه الشركات طرفاً فيها ، لمعرفة أين يمكن الالتقاء والتناقض بين أصحاب الشركات والقوى الاجتماعية الأخرى ، بما فيها الطبقة أو الفئة الحاكمة بدوائرها المختلفة المسيطرة على أجهزة الدولة . وذلك إيماناً منا بأن أية ظاهرة إنما تتحدد طبيعتها بمجموعة العلاقات الاجتماعية التي تعطي في تشابكها للظاهرة كينونتها (أي وجودها) ومن ثم لا يصح التعرف على طبيعتها إلا بالتعرف على شبكة العلاقات التي تبلورها ، لتحقيق هذا الغرض يمكن أن نتحسس شبكة العلاقات التالية :

* لنأخذ أولاً العلاقة بين هذه الشركات ورأس المال الدولي . في هذا المجال يمكن أن نفرق بين رأس المال الدولي في خارج الاقتصاد المصري ورأس المال الدولي في داخله . في خارجة تقوم علاقة شركات توظيف الأموال برأس المال الدولي على أساس أنه رب النعمة ، ومرقاً الأمان . فهو رب النعمة ، إذ في ظل سيطرته يوجد منشأ الأموال التي تغذي ، على نحو رئيسي ، هذه الشركات : الدخل الذي

مصر) . ولكن يبقى التساؤل الخاص لماذا نتوقع من هذه الشركات وحدها أن تسهر على الاحتياجات الحقيقية للمجتمع المصري في ظل حقبة انفتاحية تضرب بهذه الاحتياجات عرض كل الحرائط . ١٤

وفي إطار النشاط الاقتصادي لهذه الشركات يتعين إبراز ما يمكن أن تحدثه من أثر بالنسبة للائتمان بصفة خاصة . وتأتي أهمية الائتمان في كونها أساس اتخاذ القرارات الاقتصادية وفي أنها سبيل إعادة توزيع الدخل بين القوى الاجتماعية المختلفة . ويمكن مناقشة الأثر الممكن لممارسات هذه الشركات على الائتمان ، بمعرفة :

- أثر ممارساتها على أسعار صرف الجنيه المصري ، ومن ثم على قيمة العملة وبالتالي على مستوى الائتمان في الداخل ، على الأخص في مجتمع يتزايد اعتماده على إنتاج الآخرين في خارج المجتمع المصري . وقد لوحظ تحرك سعر الصرف نحو الانخفاض المستمر للجنيه المصري في السنوات العشر الأخيرة .

- أثر ممارسات الشركات على أسعار الفائدة ، أياً كانت الأسماء التي تعطى لتوزيعاتها ، إذ هي في نهاية المطاف بدائل للفائدة التي يحصل عليها المدعون لأموالهم ، ومن ثم أثر ذلك على نفقة الإنتاج وأثمان السلع .

- أثر التوزيعات النقدية العالية التي تقدمها هذه الشركات كقوة شرائية (ريعية) سهلة نسبياً تزيد من الطلب الاستهلاكي ، خاصة إذا ما صوحت هذه الزيادة بنوع من التراخي الإنتاجي .

- أثر ممارساتها التجارية والاحتكارية بالنسبة لكثير من السلع الاستهلاكية (خاصة من خلال البيع بالتقسيط وما يتضمنه من فوائد عالية) وترعّمها في بعض الأحيان لرفع أثمانها ، الأمر الذي يسهل تحريك الأثمان نحو الارتفاع . وعلى الأخص في ظل الموجة التضخمية العاتية التي يشهدها الاقتصاد المصري منذ منتصف السبعينيات .

* أما بالنسبة للتعاملات التي تدخل فيها هذه الشركات مع الدولة بصفقتها المؤسسة السياسية الكبرى ، فقد تردد أن الدولة كانت تستعين بكبار تجار العملة للحصول على العملات الأجنبية بشروط السوق السوداء . الأمر الذي مكنتهم من إبراز قوتهم الاقتصادي عشية انتخابات مجلس الشعب في ١٩٨٧ عن طريق جمع العملات الأجنبية ورفع سعر الدولار على نحو أجبر الدولة على قبول عدد من المرشحين للبرور بمصفاة وزارة الداخلية حتى قاعات مجلس الشعب ، وخلق نوعاً من التحالف بين القوتين سياسياً . هذا الأمر نفسه يمكن أن يفسر القرار الذي صدر من رئيس مجلس الوزراء ، في النصف الأول من الثمانينيات ، بعدم التعرض لهم أو تتبعهم رغم أن الاتجار في العملات الأجنبية

من النقد الأجنبي واستمرارها في الاتجار فيها بعد قيام السوق المصرفية الحرة منذ مايو ١٩٨٧ .

هذا عن علاقة الشركات مع رأس المال الدولي في وجوده خارج مصر . أما في وجوده داخل مصر وخاصة في شكل رأس مال مصرفي (فروع البنوك الأجنبية والبنوك المشتركة) فتتسم العلاقة مع شركات توظيف الأموال بالتناقض بقدر ما يقوم بينهم من تنافس على اجتذاب مدخرات المصريين بالجنيه المصري (البنوك المشتركة) وبالعملات الأجنبية (فروع البنوك الأجنبية) ، والالتقاء عندما تسعى شركات توظيف الأموال إلى إخراج أموال تسيطر عليها في مصر بعيداً عن كل رقابة الدولة (كما حدث ، على ما يبدو ، في فترة الريبة ما بين صدور القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ و ٨ نوفمبر الذي تنتهي فيه فترة تقديم طلبات الشركات بتوفيق أوضاعها) .

* لنرَ ، ثانياً ، العلاقة بين شركات توظيف الأموال ورأس المال المحلي ، ويأخذ رأس المال المحلي صوراً متعددة يهمنها منها في هذا المجال : رأس المال المصرفي المملوك للدولة والمتمثل في بنوك القطاع العام وتسيطر عليه بالفعل الفئة الحاكمة بما تتضمنه من فئة تدير هذه البنوك . ويمكن أن نلحق بهذه الصورة الدولة باحتياجاتها من عملات أجنبية (لمواجهة الواردات ولخدمة الدين الأجنبي) ومن اتخاذ سياسة اقتصادية يكون من مقتضاها التضحية ببعض أجزاء رأس المال المحلي في سبيل استبقاء الكل من هذا الرأسمال . هنا يمكن القول أن العلاقة بين شركات توظيف الأموال وبنوك القطاع العام يغلب عليها طابع التنافس على مدخرات المصريين بالجنيه المصري أو بالعملات الأجنبية . كما أن من الممكن أن تتناقض احتياجات الفئة الحاكمة في اتخاذ سياسة اقتصادية معينة (كتوحيد سعر الصرف مثلاً) مع ما يفضله جزء من رأس المال المحلي (كشركات توظيف الأموال) . هنا قد تغلب ممارسة الدولة لإحدى وظائفها : اتخاذ بعض الإجراءات التي قد تضر ببعض مصالح إحدى الفئات المسيطرة بقصد الحيلولة دون تغيير الوضع على حساب كل هذه الفئات ولكن مثل هذه الإجراءات لا يلجأ إليها إلا في المقام الأخير بعد أن يستنفذ التزاح بين شرائح الفئات المسيطرة كل إمكانيات استثماره . ضمن هذه الإمكانيات يكمن التلاحم العضوي الذي وجد بين شركات توظيف الأموال وبعض بنوك التنمية الوطنية (٤*) ، كما يكمن ضمن هذه الإمكانيات التعاون الذي قام بين شركات توظيف الأموال ، والبنوك الفردية المحلية والبنوك المشتركة : وقد عزز من هذه الإمكانيات العلاقات التي قامت بين الشركات ورجال الدين (وكثير منهم من كبار العاملين في

تحقيقه العمال المصرية في السوق الرأسمالية الدولية (على الأخص الشق البترولي من هذه السوق) . وابتداءً من هذا المنشأ تقوم الشركات بإيداع أجزاء كبيرة (إن لم تكن الأجزاء الأكبر) من الأموال التي تجمعها في الجهاز المصرفي للبلدان الرأسمالية المتقدمة (سويسرا وفرنسا وألمانيا الغربية وبريطانيا والولايات المتحدة وكندا ..) ، كما تمارس أنشطة مضاربة في أسواقها المالية . هنا تكون العلاقة علاقة الالتقاء الذي يتضمن التناقض : الالتقاء ، حيث رأس المال المصرفي في خارج مصر ، كملتقى لودائع أصحاب الشركات ، الأمان الذي تسعى إليه خارج المجتمع المصري . ويستفيد رأس المال الدولي بتلقى الودائع وتشغيلها ، إلا أن رأس المال الدولي في مجموعة يهتم بدوره كدائن للاقتصاد القومي ، في فترة تاريخية تلعب فيها المديونية الخارجية للأجزاء المتخلفة من العالم الرأسمالي آلية أساسية من آليات استنزاف قايض هذه الأجزاء . وكأول مال دائن يهيمه توفر العملات الأجنبية لدى البلد المدين . ويهيمه بالتالي ألا يسيطر على هذه العملات غير من يتولى خدمة الدين الأجنبي وهنا يثور التناقض بين رأس المال الدولي كدائن للاقتصاد المصري وشركات توظيف الأموال التي تستبعد جزءاً معتبراً من مكتسبات الاقتصاد المصري من العملات الأجنبية بعيداً عن خدمة الدين بصفة مباشرة ، وبصفة غير مباشرة عن طريق الحيلولة دون اتخاذ الدولة للإجراءات المسهلة لخدمة الدين الأجنبي ، مثل توحيد سعر صرف الجنيه المصري نحو تخفيضه ، الأمر الذي يزيد من تدفق العملات الأجنبية المكتسبة في الخارج نحو الداخل ، خاصة في وقت لوحظ فيه تفضيل المصريين ، منذ بداية الثمانينيات ، الاحتفاظ بأموالهم في الخارج . وشركات توظيف الأموال ليس من مصلحتها توحيد سعر الصرف ، إذ لا ينتعش الجزء الأكبر من نشاطها المتمثل في الاتجار بالعملات الأجنبية إلا في تنوع أسعار صرف الجنيه المصري لكي يمكن المضاربة عليه . وهنا يبرز التناقض بين ما تحرص عليه الشركات وما يحرص عليه صندوق النقد الدولي من خلال متطلباته من السياسة الاقتصادية للدولة في مصر ، من ضرورة توحيد سعر صرف الجنيه نحو تخفيضه .

ويلاحظ في الموقف الاقتصادي الراهن (نهاية عام ١٩٨٨) ازدياد حدة المنافسة بين البنوك العاملة في مصر على اختلاف أنواعها لاجتذاب النقد الأجنبي مع عدم كفاية موارد السوق المصرفية الحرة (والتي بلغت نحو ٣.١ مليار دولار في سنتها الأولى) للتغلب على أثر الانكماش الناتج عن تنفيذ توصيات صندوق النقد الدولي (الحد من الإنفاق الحكومي ..) وتصبح المنافسة أکبر ضراوة مع استمرار شركات توظيف الأموال في الاختصاص بجزء كبير من الموارد

الأجنبية وتصعيبها أمر اتخاذ الدولة لبعض قرارات السياسة الاقتصادية .

التناقض في مجال السياسة الاقتصادية هنا يدفع بنا مباشرة إلى دائرة العلاقة السياسية بين الدولة وهذه الشركات . فإذا أضفنا المساندة المتبادلة بين الشركات وبعض التيارات السياسية في محاولتها لتلعب دوراً سياسياً فعالاً وسعيها للوصول إلى السلطة ، أمكننا فهم علاقة الالتقاء بين الشركات والفئات الحاكمة التقاء يتضمن في ذات الوقت إمكانية التناقض . ومن ثم تتيح العلاقة التحالف الضمني مع إمكانية الاحتكاك المثير للتباعد . وتكون محصلة مجمل العلاقة تمكين رأس المال من المودعين لدى شركات توظيف الأموال ، سواء في لحظات التحالف ، بحسب المال الطبيعي للظاهرة في ضرورتها ، ولحظات التباعد والتشاحن ، بحسب ما انتهت إليه الظاهرة بالفعل . وتمكين رأس المال من المودعين لا يغطي بالتحتم كل المودعين ، فالعلاقة بين الشركات والمودعين لم تعرف التجانس .

* لئلا ، ثالثاً ، هذه العلاقة بقدر من التفصيل : قدر عدد المودعين لدى شركات توظيف الأموال بحوالى مليون مودع . لا تقتصر إبداعاتهم على مدخرات من الدخل الجارية وإنما امتدت إلى أصول إنتاجية سبلت (أى تحولت إلى نقد ، بالبيع مثلاً) لتمثل وديعة نقدية لدى الشركات ، ويلزم ، عندما تتاح البيانات ، أن تدرس طوائف المودعين من حيث :

- الدافع للإبداع لدى هذه الشركات بعيداً عن الجهاز المصرفي ، أهو دافع مالى أم عقائدى أم كليهما . والظاهر أن الدافعين كانا وراء الإبداع في هذه الشركات . ولا نستطيع بدون دراسة مدققة معرفة الوزن النسبى لكل منهما .

- من حيث الانتماء الاجتماعى ومستوى الوعى ومدى التأثير بالأجهزة الإعلامية ومناخ " الدروشة الفكرية " الذى تروجه هذه الأجهزة .

- كما يلزم التعرف على طوائف المودعين من حيث حجم الأموال المودعة .

- وكذلك من حيث النفوذ الاجتماعى أو السياسى أو التنفيذى الذى يملكه المودع .

والعلاقة بين أصحاب المدخرات والشركات تأخذ في الغالب شكل المشاركة التى تتحقق عن طريق توكيل يستشف من الأمثلة العديدة أن الروح العامة للتوكيل كانت تتضمن شروطاً بمقتضاها يكون لصاحب الشركة حق إسقاط الوكالة في

الدولة) وكذلك بينها وبين أجهزة الإعلام . فبالنسبة للصحافة اليومية لم تكتف شركات توظيف الأموال بالإغراق الإعلامى للرأى العام عن طريق تغطية الصحف بالإعلانات ، وإنما استهدفت الصحفيين أنفسهم ، فحاولت إحدى الشركات تقديم " هدية " للصحفيين بعرض قروض فى حكم الهبات أعلنت على شباب الصحفيين بإمكانية إقراضهم مبالغ ما بين ٣٠٠٠ و ٩٠٠٠ جنيهاً دون ضمان أو فوائد . كما عرضت بعض الشركات على نقابة الصحفيين (أى الصحفيين بالجملة) أن تقوم بمشروع إسكان الصحفيين بأسعار منافسة وبالتقسيم المريح . كما عرفت الصحافة المسموعة والمرئية السبل الإعلامى للشركات ، وعلى الأخص ما تحقق من إغراق تليفزيونى للمشاهدين . يستخدم فيه نفس الأسلوب فى الإعلان : استخدام المرأة فى الإعلان ، وإنما المرأة التى تجذب حسن المشاهد فى احتشام وفى إطار الحجاب غير الحاجز . كما هدفت شركات توظيف الأموال دور الصحف كدور طباعة ونشر ، وعلى الأخص بالنسبة للتجار فى المطبوعات الدينية وفى التراث .

ولا يبقى لاستكمال صورة العلاقات بين شركات توظيف الأموال ورأس المال المحلى إلا ملاحظة غلبة التنافس بين هذه الشركات وصورة من رأس المال المحلى المختلط بالدم الخليجى ، وهى صورة البنوك " الإسلامية " ، إذ تتنافس فيما بينها على اجتذاب أموال المودعين مع مراعاة ماتتقيد به البنوك الإسلامية من قيود يفرضها قانون البنوك والائتمان (مع عدم تقيد الشركات بهذه القيود) مع تنافسهم فى رفع شعار " الإسلامية " .

على هذا النحو يتبين أن شبكة العلاقات التى تدخل فيها هذه الشركات كانت تتضمن التقاء هذه الشركات مع رأس المال الدولى كمصرفى يتلقى الودائع التى تودعها لديه . . والتناقض معه كدائن للاقتصاد المصرى تعبير متطلبات صندوق النقد الدولى عن الكثير من ضمانات مصالحه . كما كانت تتضمن الالتقاء مع صور عديدة لرأس المال المحلى (بنوك التنمية الوطنية ، البنوك الفردية والبنوك المشتركة ، فئات من كبار العاملين فى الدولة) يعززها على الصعيد الايديولوجى علاقة الشركات مع الأجهزة الإعلامية (على الأخص التليفزيون والراديو والصحافة) . هذا الالتقاء يتلازم مع التناقض بين الشركات وبنوك القطاع العام (وعلى رأسها البنك المركزى) والبنوك الإسلامية والدولة بالقدر الذى تتعارض به احتياجاتها من العملات الأجنبية ومن سياسة اقتصادية تمكنها من بعض المواجهة للأزمة الاقتصادية ولتطلبات رأس المال الدولى الكائن ، مع سيطرة شركات توظيف الأموال على الموارد من العملات

الأسابيع السابقة على صدور القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ والأسبوع الأول من نوفمبر ١٩٨٨ .

أما بالنسبة للعلاقة بين الشركة وأصحاب المدخرات فيمكن أن يثور التناقض للتنافس على أصل المبلغ المدوع إذا ما اتجه أصحاب الشركات إلى الإفلات بالمبالغ المدوعة ، وكذلك للتنافس على اقتسام الأرباح ، خاصة عندما لا تتحقق الأرباح العالية أو لا تتحقق على الشركة إبداعات جديدة بمعدلات كبيرة . وقد تحقق ذلك بالنسبة للشركات التي هرب أصحابها إلى الخارج بالأموال التي جمعوها ، وكذلك بالنسبة للشركات التي أعلنت ، بعد الأحداث ، أن ما وزع من أرباح سيخصم من أصل المبالغ المدوعة . وبذلك تكون الشركة قد حصلت على كل الأرباح وحملت المدوع عبء التآكل في أصل رأس المال الناجم عن التضخم ، وزينت له ، بإعطائه معدل عائد مرتفع في صورة دخل دورى جار ، سبيل استهلاك المبالغ الموزعة . استهلاكاً ليس بالرشيد في جميع الأحوال ويكون المدوع بذلك قد استهلك أجزاء من رأسماله .

* على هذا النحو يتضح من إجمالى شبكة العلاقات التى تدخل فيها شركات توظيف الأموال والتي تحدد فى النهاية طبيعة هذه الشركات والاتجاهات العامة لممارستها الاقتصادية والاجتماعية أن إمكانية الالتقاء مع التناقض بين الشركات وبقيّة صور رأس المال المحلى والثقات المساندة له من المسيطرين على الدولة أقوى موضوعياً من إمكانية الالتقاء بين الشركات وأصحاب رؤوس الأموال المدوعة ، على الأقل العدد الهائل من متوسطى المدوعين وصغارهم . وذلك رغم نجاح الشركات فى تعبئة فئات من المدوعين ، أغلب الظن الذين كانوا يدفعون إلى التعامل مع الشركات بدافع عقائدى كذلك ، لمساندة الشركات عندما ثار الخلاف بينها وبين بعض دوائر الحكومة فى شأن قبول الشركات لحد أدنى من الوضع التنظيمى ومن إجراءات السياسة الاقتصادية . ولا يخفى أن هذا الخلاف على كيفية التعامل فى داخل مصر ولا يمنع من تعاقب الأموال التى تمكن أصحاب الشركات من إخراجها وإيداعها بأسمائهم فى الخارج مع الأجزاء من رأس المال المحلى التى كانت قد اختلفت معها هنا عندما تجد هذه الأجزاء مستقرّاً لها فى الخارج . عندئذ ينعم الإثنان بدفع أحضان رأس المال الدولى كمصرفى فى خارج مصر تاركين خلفهم مناخاً صقيعياً يشمل أنحاء الديار المصرية .

ويكون وضع شركات توظيف الأموال هنا هو الذى مكنتها من ممارسة نشاطاتها دون مراعاة للأطر القانونية القائمة ، ومكنتها من أن تمارس هذه النشاطات فى كنف الدولة مستخدمة أجهزتها الإعلامية فى تعبئة جماهير المدخرين

أى وقت ، وإنه ليس لمدوع التدخل فى أعمال الإدارة أو الاعتراض على تصرفاتها ، وإنه يتم اقتسام الأرباح مناصفة ، أما الخسارة فكلها على صاحب الوديعة حتى ولو استغرقت كل رأس المال . كما ينص التوكيل عادة على عدم أحقية المدوع فى الالتجاء إلى القضاء فى حالة وجود أية منازعات .

والظاهر أن مراكز المدوعين ليست واحدة فى الشركة الواحدة : فيوجد التمييز الذى يمكن كبار المدوعين من الحصول على أوضاع أفضل ، بالنسبة لمعدل التوزيع أو بالنسبة للأولوية فى استرداد المبالغ المدوعة وقدر المسترد فى حالة قيام صعوبات أمام الاسترداد . ويتميز وضع كبار المدوعين أصلاً بإمكانية اقتراضهم من البنك بسعر فائدة منخفض نسبياً وإيداع النقود المقترضة لدى شركات توظيف الأموال بمعدل عائد مرتفع والربا عند الاقتراض ليس من قبيل الحرام والعائد عند التلقى ليس من قبيل الربا . كما تردد أن المدوعين من ذوى النفوذ يحصلون على معدل عائد مرتفع وعلى مزايا أخرى : والمال فى عالم المال نوعان : مال يؤدى إلى نفوذ ونفوذ يترجم إلى مال ، ويتعاقب النوعان بل ويذوب أحدهما فى الآخر فى سبيل تركيم المزيد من المال وبعيداً عن المدوعين ذوى النفوذ ، يثور التساؤل التالى بالنسبة لبعض كبار المدوعين : هل مثلت شركات توظيف الأموال بالنسبة لهؤلاء مستودعاً لاستقبال واستثمار أموال تحصلوا عليها بطرق غير مشروعة ، أى مال حرام ؟ إن حدث ذلك يكون هؤلاء المدوعين قد أصابوا ثلاثة عصفير بحجر واحد :

- أ - ابتعدوا بكسيهم غير المشروع عن أى سؤال يتعلق بمصدره ، فمن الخفاء أتيت وفى الخفاء احتميت .
- ب - استخدموا هذا الكسب فى الحصول على عائد كبير ، فمن جاء بالسيئة لا يجزى بأكثر من مثلها .
- ج - وظهروا كلا من الأصل والعائد من خلال شركات توظيف الأموال " الإسلامية " ، فقد زرعوا المال الحرام فى الأرض الطيبة ١ .

وفى ظل هذه الأوضاع من الممكن أن يثور التناقض بين فئات المدوعين . فى حالة ما إذا كان التوزيع يتم من أصل رأس المال ، إذ يستلزم حصول المدوع الأكبر على عائد أكبر من رأس مال عدد أكبر من صغار المدوعين . كما يمكن أن يثور التناقض بين المدوعين عند قيام صعوبات تحول دون تمكن الشركة من رد كل المبالغ فى الوقت المطلوب فيتمتع البعض بالأولوية فى الاسترداد أو يسترد نسبياً أعلى من المبالغ المدوعة ، إذا ما حددت الشركة نسبة المسترد فى اللحظة المعنية ، وقد تحقق مثل هذا فى الفترة ما بين

عليها قانون العقوبات ، وأنها شديدة الإضرار بالاقتصاد القومى .

- أن بعضها كان يتسم بالاستمرار والبعض الآخر بالتكرار ، أى أن مخالفة القانون أخذت طابع العملية المستمرة فى الزمن بل والمتسعة فى المدى .
- أن بعض أجهزة الدولة أدركت ذلك .

* فوزارة الداخلية كانت تمتلك قوائم بأسماء كبار تجار العملة وكبار المهرين منذ بداية الثمانينيات ، وإحدى هذه القوائم لا تنشر عن طريق أية جهة رسمية وإنما ينشرها وزير اقتصاد سابق فى الأهرام الاقتصادى فى مجال دفاعه عما نسب إليه . وقد تبين أن الأسماء الواردة فى القائمة ليست غريبة عن أصحاب بعض شركات توظيف الأموال .

* البنك المركزى المصرى يحذر الجمهور (فى إعلانات مدفوعة الثمن فى الصحافة ، حتى الصحافة الحكومية) ، ويبلغ نيابة الشئون المالية والتجارية (التى حققت فى أواسط عام ١٩٨٧ فى بعض الحالات) ، كما يقدم بلاغات للمدعى العام الاشتراكى بالنسبة لبعض الشركات .

مصلحة الضرائب التى تشغل بعدم قيام الشركات بدفع الضرائب عن نشاطاتها الظاهرة . ويكشف النشاطات غير الظاهرة تعد تقريراً فى ١٩٨٧ يبين أن مستحقات المصلحة لدى هذه الشركات يصل إلى ١٠٠ مليون جنيه ، وأن هناك ٥٤ تاجراً كبيراً يمارسون الاتجار فى العملات الأجنبية والمضاربة فى الذهب ، بل والتهرب (٥) .

* الحراسة فرضت على أصحاب بعض الشركات .

- نلاحظ أخيراً هروب الكثير من مرتكبى المخالفات من أصحاب هذه الشركات فى إطار أطول المسلسلات السياسية غير المتلفزة فى مصر : هروب المرتكبين للجرائم (كل أنواع الجرائم) إلى الخارج واستمرارهم فى تصدير أفعالهم (المحرمة وغير المحرمة) إلى داخل الإقليم المصرى (هروب أصحاب الرضا للاستثمار فى ١٩٨٦ ، المكتب الهندسى للتجارة والمقاولات فى ١٩٨٦ ، منظمة الأسواق العالمية فى ١٩٨٦ ، الهلال (أحد أكبر ست شركات توظيف أموال) فى ديسمبر ١٩٨٧ إلى الولايات المتحدة ومع صاحبها ١٠٠ مليون جنيهاً جمعها من المدخرين (٦) ، أربع شركات كبيرة بالإسكندرية) .

وقد قامت الشركات بممارساتها متضمنة مثل هذه المخالفات التى يمارسها بعض أصحاب الشركات فى إطار نوع

لتهرع نحو الشركات مدفوعين بخليط من الدوافع المالية والعقائدية ، تعبئة تحتويهم على نحو يصرف أنظارهم عن المخاطر التى قد تحف ليس فقط بأى عائد قد يعود عليهم بل وبأصل مدخراتهم وأصولهم المسيلة . ويمكن هذا الوضع شركات توظيف الأموال من أن تعيش مع الدولة تجربة فريدة فى التاريخ المعاصر للدولة فى مصر ، تجربة تبدأ من ابتداء فكرة ضرورة البحث عن تنظيم قانونى خاص بهذه الظاهرة ، وأن يتم التوصل إليه عن طريق الحوار التشريعى بين الدولة والشركات

- ٥ -

الحوار التشريعى بين الشركات والدولة
كقاعدة عامة لا يوجد من النشاطات التى كانت ، ومازالت ، تمارسها شركات توظيف الأموال إلا وتوجد له قوانين منظمة فى إطار التنظيم القانونى القائم :
- فالشكل القانونى للوحدات التى تسعى إلى تحقيق الربح على سبيل الاحتراف ينظمه القانون التجارى بما يتضمنه من قوانين خاصة بالشركات .
- وتلقى الودائع أو الأموال بصفة عامة ينظمه قانون البنوك والائتمان .

- والتعامل فى النقد الأجنبى والاتجار فيه ينظمها قانون النقد الأجنبى .

- والتعامل فى الأوراق المالية ينظمه قانون سوق المال .

- والمضاربة على الذهب والمعادن النفيسة فى خارج مصر ينظمها قانون البنوك والائتمان وقوانين البنك المركزى .

- والاتجار فى السلع ، استيراداً وتوزيعاً داخل مصر ، تنظمه القوانين التموينية وقرارات التسعير الجبرى عندما يوجد .

- وإخراج الذهب والعملات والأموال بصفة عامة تحكمه قوانين مختلفة معمول بها بالفعل .

- وتعامل الشركات ووحدات النشاطات المشروعة وغير المشروعة مع مصلحة الضرائب تنظمه قواعد التشريع الضريبى تكملها بقية قواعد القانون المالى .

فالتنظيم القانونى لنشاطات هذه الشركات ، وهى نشاطات حددتها الممارسات الفعلية لهذه الشركات ، قائم بالفعل ، ورغم ذلك قامت الشركات ومارست أوجه نشاطها المختلفة مرتكبة فى قيامها وفى ممارساتها مخالفات لمعظم القوانين المنظمة إن لم يكن لكلها .

ونلاحظ فى شأن المخالفات القانونية التى ارتكبتها هذه الشركات :

- أن كثيراً منها يرقى إلى مرتبة الجرائم التى يعاقب

من الحوار مع الدولة ، بعضه بالاتفاق وبعضه " بالحناق " .
هذا الحوار نشأ ، من الناحية الموضوعية ، مع قيام هذه الشركات ، وتحقيق على جولات .

بدأ الحوار سيره الهوينى فى سنوات ١٩٨٥ ، ١٩٨٦ على مستوى السلطة التنفيذية ، وقد مكن تعاطف مستويات كبيرة من السلطة التنفيذية الشركات من كسب الجولة الأولى فى مواجهة قرارات يناير ١٩٨٥ التى استهدفت إيجاد حل قفى لأزمة ميزان المدفوعات بالحد من الاستيراد حلاً لا يجد فعاليته إلا بالسيطرة على مصادر تمويل الاستيراد بدون تحويل عمله وإبعاد غير بنوك القطاع العام عن الاتجار فى العملات الأجنبية ، وما فتأ الحوار أن تحول إلى حوار تشريعى ابتداءً من منتصف ١٩٨٧ . فقد بدأت شركات توظيف الأموال فى استعراض للقوة عشية انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٨٧ ، عندما قامت بتجميع العملات الأجنبية من السوق السوداء (وقليلة هى الأسواق التى تعرف اللون الأبيض فى مصر) فى وقت كان البنك المركزى يلجأ إلى هذه السوق لمواجهة بعض المتطلبات العاجلة من العملات الأجنبية ، وضمنت من خلال هذا الضغط المالى أن تفرض على وزارة الداخلية أن تترك للتحالف هامشاً من المرور من خلال صناديق الانتخاب ، وهذا الهامش قد ينتج عن عدم تزييف إرادة الناخبين الذين يساندون هذه الشركات والتيارات السياسية التى ترافقها فى المسيرة ، سواء عبرت هذه الإرادة التصويتية عن مصالح مادية أو دوافع عقائدية .. والظاهر أن كليهما كان دائماً متواجداً . وهنا يقوم الحوار التشريعى على نحو مختلف فى ظل نمط متجدد من الضغوط :

- فهو يبدأ فى ظل كتابات مساندة لهذه الشركات وقوى سياسية تلعب على نغمة أن الهوة بين قواعد الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية بدأت تضيق لتقتصر على مسألة الربا بالنسبة للقوانين الخاصة بالمعاملات المالية (مدنية كانت أم تجارية) ومسألة الحدود فى القانون الجنائى ، التى " تقضى تغييراً فى الأساس الاجتماعى والاقتصادى يهيبء الشروط اللازمة لتطبيقها " ، أى أن تطبيقها لم يعد مسألة يمكن أن تفرض نفسها فى المستقبل القريب . أما من الناحية الدستورية ، فالمشكلة هى المشاركة فى " الشورى " . وقد تحققت جزئياً ، ويهدى الله النفوس لتسهيل ما تبقى .

- وبدأت الحكومة تضمن مساندة هذا التيار السياسى لتغيير قانونى العلاقة بين المالك والمستأجر ، فى المبانى السكنية وفى الأراضى الزراعية . والحكومة تسعى إلى

تغييرها منذ ١٩٧٥/٧٤ ولكنها لا تتمكن سياسياً من ذلك . وبدأت فكرة أن الشريعة الإسلامية لا تؤيد تغيير حرية إبرام عقود الإيجار ، التى هى بطبيعتها عقود مدة لا يمكن تأييدها ، طالما هى تحقق التكافؤ (وتبقى القضية من الناحية الموضوعية هى كيفية تحديد التكافؤ فى سوق تتميز باحتكارها البالغ والندرة النسبية للسلعة وحيويتها لمعيشة أعداد غفيرة من فئات الشعب فى ظل وضع تضخمى تتآكل فيه القوة الشرائية بمعدلات كبيرة لهذه الفئات) .

- ويستمر الحوار التشريعى فى ظل نمط متجدد من الضغوط :

* ضغوط اقتصادية أقوى من الشركات نفسها لما تبنى به من خسارات كبيرة من نشاطها الخفى فى الخارج ، مع ازدياد حدة المظهر المالى لأزمة الاقتصاد الرأسمالى الدولى الذى يلعب أصحاب شركات توظيف الأموال فى إطاره ، مع جهل بقواعد اللعبة وعدم توفر الكفاءة اللازمة لممارستها حتى ولو كانوا يعلمون . وفى ظل تحول نسبى لرأس المالى الخليجى عن مساعدة مثل هؤلاء مع تحول السعودية ، تحت ضغط التهديد الإيرانى المباشر باسم الإسلام ، عن رفع شعار " الإسلامية " إلى شعار " العروبة " ، أملاً فى مساندة عسكرية من مصر لدول الخليج .

* ضغوط اقتصادية ناجمة عن الظروف الدولية (أزمة أسعار البترول ، تناقص الطلب على العملة المصرية فى الخارج) وظروف داخلية أدت إلى ميل المصريين للاحتفاظ بأجزاء أكبر من مدخراتهم من الخارج ومن الداخل فى الخارج . ومن الممكن أن يكون قد نجم عن هذه الظروف تقلص نسبى فى المدخرات المتاحة لهذه الشركات ، ومن ثم التناقص النسبى فى معدل تدفق المدخرات وفوقها ، الأمر الذى يثير صعوبة تحقيق التوزيعات ذات العائد المرتفع .

* ضغوط اقتصادية داخلية قوية نجمت عن ممارسات هذه الشركات فى إطار المضاربات العقارية والتوسع فى شراء مشروعات قائمة بالفعل (يعلم الله مدى كفاءتها وسيولتها) ، الأمر الذى جمد الكثير من أموالها فى شكل أصول غير سائلة يصعب تسيلها فى ظل الأزمة الطاحنة التى يعيشها الاقتصاد المصرى حالياً . ومن الممكن أن يحد من أثر هذه الضغوط إن صدقت النية فى استحضار ما يودع من أموال باسم أصحاب الشركات فى الخارج لحظة حدوث أزمة سيولة لدى الشركات فى داخل مصر ، خاصة وأن نسبة ما يستخلم فى مصر من رؤوس الأموال المتلقاة لا يمثل غالبية مجمل هذه الأموال . اللهم إلا إذا كانت الأموال المودعة فى الخارج قد فقدت ، بحسن نية ، فى ممارسات

الصراع بين غرماء سبق أن جمعتهم زيجة الغنماء ؟ .

وفى ظل هذه الضغوط المتجددة يستمر التشاور التشريعى بين الدولة وشركات توظيف الأموال ، وهو تشاور يسلم بضرورة إيجاد قانون خاص ويغض الطرف انتظاراً عما هو قائم من تنظيمات قانونية بأمل التوصل إلى تنظيم تعايشى ، ولتتوقف لحظة لنشير بالنسبة لهذا الحوار أسئلة ثلاثة :

- لماذا يفترض الحوار التشريعى ضرورة إيجاد تنظيم خاص لنشاط هذه الشركات ، وهو افتراض يتضمن السماح بالوجود الفعلى للشركات رغم مخالفتها للكثير من القوانين المدنية والتجارية والمالية والجنائية المعمول بها فعلاً فى مجال نشاط هذه الشركات ؟

- لماذا " الحوار " الذى هو ليس من عادة الدولة المصرية ، خاصة فى فترتها القهرية منذ منتصف الخمسينيات بمراحلها المختلفة ؟ والقهر التشريعى هو أحد صور القهر الذى تمارسه الدولة فى مصر ، وعلى الأخص فى الفترة التى بدأت بمنتصف الستينيات . (انظر مجموعة القوانين التى صدرت فى السبعينيات والثمانينيات تأكيداً لهذا القهر) .

- لماذا تم الحوار " التشريعى " على المستوى السياسى أساساً . وقد يكون من الممكن أن تتسع الصدور ، فى إطار السلطة التشريعية ، لحوار واسع متعمق يقوم على دراسة متأنية لأوضاع الاقتصاد المصرى ونوع ومدى الدور الذى تقوم به شركات توظيف الأموال ومدى تقابل وتضارب المصالح التى تثار ؟ ألم يكن لقيام الحوار على المستوى السياسى أساساً دلالة فى إطار السياسة المباشرة ، التى لا منر من أنها الاقتصاد المركز فى المقام الأخير ؟

ومع استمرار الحوار تتفاقم أزمة الشركات وعلى الأخص أزمة كبرى كبريات الشقيقات ، إثر خسارة كبيرة تردد أنها منيت بها فى المضاربة على الذهب فى الخارج فى ربيع ١٩٨٨ . وتختلط الأوراق على جانبى الحوار . وبدلاً من احتواء الأزمة لمصلحة التعايش تنفجر الأزمة . ولكنها لا تصيب فى المقام الأول والأخير إلا أوجه أصحاب الأموال المستأمنة وعلى الأخص الغالبية المتمثلة فى متوسطى وصغار المدخرين ومع فقدان هؤلاء لمخزائهم لا تدخر الأزمة المتفجرة وجه الاقتصاد المصرى .

- ٦ -

الأزمة : تكمن الأزمة فى طبيعة شركات توظيف

المضاربة غير الإسلامية الذى لا يمكن لغيرها أن يسود فى ظل سيطرة قوانين حركة الاقتصاد الرأسمالى فى " دار الحرب " .

* ضغوط ناجمة عن أزمة بعض هذه الشركات تمثلت فى إفلاس بعضها وهروب أصحابها بالأموال فى الخارج ، وكذلك أزمة الإدارة الداخلية للبعض الأخرى ومنها إحدى كبريات هذه الشركات ، إن لم تكن أكبرها ، والتوقف الفعلى عن توزيع العائد كلياً أو جزئياً أو تخفيض نسبته .

* ضغوط تعيشها الحكومة ، ناجمة أساساً عن تزايد حدة تدهور النشاط الاقتصادى الفعلى وتفاقم الوضع المالى للدولة داخلياً وخارجياً (وخاصة فى مواجهة خدمة الدين الأجنبى) وتزايد التوتر الاجتماعى والسياسى نتيجة استمرار الدولة فى تنفيذ متطلبات صندوق النقد الدولى بما تزدى إليه من رفع مستمر فى الائتمان وتدهور فى القوة الشرائية للأجور والمرتبات ، وتفاقم البطالة . كل ذلك فى إطار الدوامه التى تعيشها الدولة على نطاق المنطقة العربية الناجمة عن تفاقم حرب الخليج وتزايد هشاشة الأنظمة العربية جميعاً ، وهى هشاشة أبرزتها بصفة خاصة ثورة الشعب الفلسطينى فى فلسطين المحتلة ، وهى ثورة حرمت الأنظمة العربية من سند شرعيتها الأساسى على مستوى المنطقة العربية ، كما حرمت إسرائيل من ركيزة استقرارها الداخلى وجعلها تضغط ، من خلال الولايات المتحدة الأمريكية ، على الأنظمة العربية بقصد العمل على ضرب الثورة الفلسطينىة التى أصبح زمامها بيد الشعب الفلسطينى ذاته لأول مرة منذ اغتصاب فلسطين " بوابة الديار المصرية " فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية . ومن هنا كان العجز والحرج الذى تعيشه الأنظمة العربية على مستوى المنطقة العربية ، الأمر الذى يؤثر بالتحتم على أوضاعها الداخلية ويجعل الأنظمة الخليجية عاجزة عن أن تمد يد الإنقاذ الاقتصادى للطبقة الحاكمة فى مصر .

* ضغوط صندوق النقد الدولى الذى يلح فى طلب تنفيذ سياسة اقتصادية معينة منها توحيد سعر الصرف (وهو ما يتعارض مع مصالح شركات تعتمد فى شق كبير من نشاطها على الاستفادة من تنوع أسعار صرف الجنيه المصرى) والحد من التوسع النقدى (وهو ما يتعارض مع مصالح شركات جمعت الكثير من الأموال وترغب فى توظيفها نقدياً ، وكذلك مصالح البنوك التى تتحالف معها) . وقد استمرت شركات توظيف الأموال فى الاتجار فى العملة بعد خلق السوق المصرفية الحرة فى مايو ١٩٨٧ ، الأمر الذى حد من فعالية هذه السوق . ألا يكون لهذه الضغوط أثر فى تفجير

الأموال بحكم نوعية وكفاءة القائمين على أمرها ونظام القيم الذى يحكم توجهاتهم ونوع النشاطات التى يجرى عليها التركيز كما تكمن فى طبيعة هذه الشركات بحكم وعائها التاريخى فالأزمة كامنة ، وهى تتفاقم مع الحوار المتخبط بين الدولة والشركات ، وهى تنفجر مع هذا الحوار وبه

- فالأزمة كامنة فى طبيعة هذه الشركات بحكم نوعية وكفاءة القائمين على أمرها ، ولا ندرى كيف يتوقع البعض خيراً من إدارة مجموعة أصحاب الشركات للقدر الهائل من الإمكانيات التمويلية التى دفعت بها الظروف تحت سيطرتهم فى وقت لم يعد من الممكن فيه القيام بنشاط اقتصادى منتج دون معرفة كبيرة بأسرار هذا النشاط وأسرار الاقتصاد القومى ووضعه فى الاقتصاد العالمى . على الأخص فى غياب دور قيادى رشيد لدولة تشغل بالإنتاج وبالتقلات الكيفية اللازمة لمواجهة أزمة الاقتصاد المصرى فى الزمن القصير والخروج به من التخلف والتبعية فى المدى الطويل .

- والأزمة كامنة فى طبيعة هذه الشركات بحكم نوع النشاطات التى يجرى التركيز عليها ، وهى النشاطات المالية والتجارية . إذ للتوسع فى هذه النشاطات حدوده فى مدى التوسع فى النشاط الإنتاجى ، أى فى القاعدة الإنتاجية التى يتم ابتداء من ثمراتها النشاط التجارى ، ويتم على أساس الأوراق المالية المثلثة لأصولها النشاط المالى . فإذا انصرف حل التوظيف المالى بعيداً عن توسيع القاعدة الإنتاجية قربت اللحظة التى يصل فيها النشاط المالى إلى إزهاق نفسه .

- وفى داخل النشاط المالى يكون التوسع حتى فى هذا النشاط هيناً ، بالنسبة لجزء صغير من السوق الرأسمالية الدولية ، السوق المالية المصرية والبنك العربية ، يكون رهيناً بأوضاع السوق العالمية (تقدر قيمة المعاملات السنوية فى بورصة الأوراق المالية فى مصر بقيمة المعاملات التى تتم فى ساعة زمنية فى بورصة نيويورك) . ذلك أن مصادر الأموال التى ينصب عليها نشاط شركات توظيف الأموال تتمثل فى مدخرات المصريين العاملين فى الخارج ، وهذه رهينة بالطلب الدولى عليهم وأثمان قوة عملهم ، وفى المدخرات الداخلية ، التى هى رهينة بالقدرة الإنتاجية ومستوى الإنتاج فى الداخل وباحتكام المتعاملين الاحتماليين مع الشركات على الفائض المنتج فى الداخل . وهذه محدودة بتبعية الاقتصاد المصرى للاقتصاد الرأسمالى الدولى .

- كما أن تغطية التوزيعات ذات المعدلات المرتفعة رهينة :

* باستمرارية الإيداع .

* وباستمراريته بمعدل مرتفع بحيث يسمح بتحقيق التوزيعات واستبقاء هوامش لربح أصحاب الشركات بعد خصم مصاريف الإدارة ، خاصة مع تناقص كفاءتها مع التوسع الكبير فى حجم الأموال .

* أو باستمرارية مصادر أخرى (كأرباح عالية من نشاطات توظف فيها الأموال) يجرى منها التوزيع على أصحاب رؤوس الأموال المستأمنة .

- والأزمة كامنة فى طبيعة هذه الشركات بحكم وعائها التاريخى فهى تعمل ، منذ نشأتها وحتى يومنا هذا ، فى إطار أزمة حادة للاقتصاد المصرى ، تعجل من تعرضها للرياح العاتية عن طريق التعجيل من إثارة التناقضات الكامنة فى علاقات الشركات بغيرها من صور رأس المال المحلى والدولى .

- والاقتصاد المصرى يعمل بدوره فى إطار أزمة حادة ومزمنة لمجمل الاقتصاد الرأسمالى الدولى وهى :
* أولاً ، تجعل المديونية الخارجية سبيلاً أساسياً لتعبئة الفائض نحو الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة . ومن هنا كانت أهمية الموارد من العملات الأجنبية لخدمة الدين ، فى وقت تتناقص فيه القدرة النسبية على الإنتاج التصديرى . ونجد صراعات الصور المختلفة لرأس المال حول المكتسبات من العملات الأجنبية ويستلزم الطرف الآخر من (رأس المال الدولى الدائن) إعادة تنظيم الاقتصاد المدين على نحو يخدم حالة المديونية ويضمن استمرارها (دور صندوق النقد الدولى فى إعادة التنظيم هذه) .

* وهى ، ثانياً ، تزيد من حدة الصراعات المالية على الصعيد المالى ، الأمر الذى يتطلب من وحدات النشاط المالى قدرة وكفاءة عاليتين فى القيام بالمعاملات المالية بعامة وبالمضاريات المتعلقة بها بخاصة (فى أسواق الصرف ، وأسواق الذهب والمعادن النفيسة ، وأسواق الأوراق المالية ، وأسواق الائتمان .. إلخ) . وهى كفاءة يصعب على شركات توظيف الأموال ، بحكم طبيعة أصحابها ونوع " الخبرة " التى يحيطيون أنفسهم بها ، أن توفرها

أحداث الأزمة الاقتصادية :

- فى أوائل ١٩٨٥ ، إزاء أزمة حادة لميزان المدفوعات فى ٨٤ / ١٩٨٥ ، تحاول وزارة الاقتصاد مواجهة الأزمة بعدد من القرارات (يناير ١٩٨٥) . منها محاولة توجيه تحويلات المصريين العاملين فى الخارج نحو القنوات المصرفية وقصر تمويل الاستيراد على بنوك الدولة . أى محاولة ضرب

- فى أواخر أبريل وأوائل مايو ١٩٨٨ يعلن عن اندماج أكبر شركتين لتوظيف الأموال (الريان والسعد) ثم يتبين أنه تم دون احترام قواعد قانون الشركات وقانون السوق المالية (ولا ندرى لماذا يطلب من الشركتين احترام القوانين المعمول بها فى هذه الخصوصية فقط) . فيعلن عن الانفصال ، ثم تثار المشاكل فى داخل شركة الريان بين أصحاب الشركة .

- تبدأ بعض الشركات فى الامتناع عن رد الودائع إلا فى حدود ٢٠ ٪ منها وتخفيض نسبة العائد الموزع إلى ١٣ ٪ سنوياً .

- فى أواخر مايو ١٩٨٨ تعلن شركات الريان والسعد والهدى مصر تجميد أموال المودعين حتى يتم اجتماع عام فى الشهر التالى .

- واضح أن فترة الربية قد بدأت منذ زمن . وتعجل الأحداث من إصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ فى شأن الشركات العاملة فى مجال تلقى الأموال لاستثمارها ، فى ٩ يونيو ١٩٨٨ . وهو القانون الذى تتم المناقشة بشأنه بين الدولة والشركات منذ تأليف لجنة وزارية لذلك فى فبراير ١٩٨٧ وتكثيف التفاوض منذ فبراير ١٩٨٨ ويصدر القانون ولكن لا تحتة التنفيذية لا ترى النور إلا فى حدود شهرين من تاريخ إصداره وتقوى الربية .

- الربية تبدأ إذن من زمن ليس بالقصير قبل صدور القانون وتقوى ابتداء من ربيع عام ١٩٨٨ ، خاصة فى ظل ضغوط أمريكية ومن صندوق النقد الدولى من أجل ضرورة مواجهة الشركات ، وهى تعنى أن المواجهة لن تؤدى إلا إلى انكشاف الموقف جميعه وتعرية انهيار الشركات إذا ما تعدى استرداد الأموال نسبة مساوية لما تحتفظ به من أموال فى داخل مصر ، حتى لو تفاضينا عن درجة انعدام سيولة هذه الأموال . وتؤدى المواجهة إلى ذلك بعد أن تمت تعبئة جل المدخرات طوال العشر سنوات الأخيرة نحو الخارج . الأمر الذى يعنى الإضعاف المتزايد للاقتصاد المصرى . فإذا ما انكشف انهيار هذه الشركات مثل ذلك مناسبة إضافية لتزايد الإحباط الاقتصادى والاجتماعى والمعنوى فى المجتمع المصرى وبالمواجهة يسهم الكل (الدولة والشركات) فى تحقيق الهدف الاستراتيجى لرأس المال الدولى بقيادة رأس المال الأمريكى : أى إسقاط وزن مصر فى المنطقة العربية ، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً .

وتتأكد الربية مع بعد المسافة الزمنية بين إصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ فى شأن شركات تلقى الأموال

سيادة السوق السوداء على تحويلات المصريين وتمويل واردات القطاع الخاص (الأمر الذى استلزم تجميد الحسابات المصرفية لـ ٥٥ من كبار تجار العملة) . تؤول المحاولة إلى الفشل . وينتهى الأمر بإخراج وزير الاقتصاد والعدل عن القرارات فى أبريل ١٩٨٥ .

- فى عام ١٩٨٦ يهرب أصحاب شركات الصفا للاستثمار والمكتب الهندسى للتجارة والمقاولات ومنظمة الأسواق العالمية إلى الخارج ومعهم ما تيسر من أموال المودعين .

- فى أكتوبر ١٩٨٦ ، تسرى الأنباء عن خسائر كبيرة تصيب شركة الريان (كبرى شركات توظيف الأموال) فى سوق المعادن الدولية ، فيجرب المودعون لسحب أموالهم . الشركة تواجه طلب سحب ٩ مليون جنيه ، بعض الشركات الأخرى تعاونها . تلقت الشركة أموالاً سائلة كبيرة من دولة خليجية ؟

- فى مايو ١٩٨٧ ، إنشاء السوق المصرفية الحرة ، مع تخفيض قيمة الجنيه المصرى بـ ٤٠ ٪ دفعة واحدة ، الأمر الذى زاد من قدرات الجهاز المصرفى على جذب العملات الأجنبية مما يحد نسبياً من مسوارد شركات توظيف الأموال من النقد الأجنبى . ولكن الشركات تستمر فى الاتجار فى النقد الأجنبى . الأمر الذى يعنى إمكانية الحد من إجراءات السياسة الاقتصادية التى يوصى بها صندوق النقد الدولى .

- فى الربع الأخير من ١٩٨٧ تتوقف شركة الهلال (إحدى أكبر شركات توظيف الأموال) عن دفع الأرباح ، ويهرب صاحبها قبل انتهاء العام إلى الولايات المتحدة وقد حمل معه نحو ١٠٠ مليون جنيه من أموال المودعين .

- أكتوبر ١٩٨٧ يثار التساؤل عن أثر انهيار بورصة الأوراق المالية فى وول ستريت بنيويورك فى ١٩ أكتوبر ١٩٨٧ على استثمارات شركات توظيف الأموال المصرية فى الخارج التى قدرت فى ذلك الوقت ما بين ٦ - ٧ مليار دولار .

- هروب أصحاب أربع شركات كبيرة بالإسكندرية بأموال المودعين .

- أبريل ١٩٨٨ ، أنباء عن خسائر كبيرة تصيب شركة الريان فى المضاربة على الذهب فى فرنسا ، وعن نقص فى السيولة لدى شركة السعد عقب سلسلة من التعاقدات على شراء أصول عقارية .

الوعى طوال الحقبة الانفتاحية .

- ٧ -

عودة إلى الفرضية التى بدأنا بها : إن ظاهرة شركات توظيف الأموال هى نبت طبيعى للحقبة الانفتاحية : إذا ما أردنا توصيف الظاهرة بعد التعرض المتحفظ لميلادها وتطورها وما تنتهى إليه (وانتظاراً لمزيد من البحث المدقق عندما تتاح معلومات أكثر) يمكن القول أن الظاهرة بلورة للاتجاه الرسمى وتغذية لنظام القيم الرسمى فى إطار استنزاف قدرات الاقتصاد المصرى نحو الخارج وإنما فى ثنايا الأجزاء المتقدمة من العالم الرأسمالى . هذه الظاهرة : - تتركز على إحدى نتائج الانفتاح عندما أصبح تصدير القوى العاملة إحدى ركائز السياسة الاقتصادية للدولة ، وضعفت القدرات الإنتاجية للمجتمع المصرى وزاد اعتماده على الخارج وزادت بالتالى أهمية الدور الذى تلعبه مكتسبات القوة المصرية العاملة فى الخارج من عملات أجنبية . هذه المكتسبات مثلت منطلق وجود الشركات ودعمها أساسية لاستمرار نشاطها .

- هذه الظاهرة تتهللو فى وحدات لرأس المال التجارى الذى لا ينشغل بطبيعته بالإنتاج إلا بالقدر الذى يعظم من أرباحه التجارية ، ومن هنا كان سعيه الحثيث إلى الوصول إلى شروط احتكارية . ورأس المال التجارى يسود المسرح الاقتصادى فى الحقبة الانفتاحية .

- هذه الظاهرة تنمو على تغذية الاتجاه الرسمى لدى جمهور المدخرين وإبعادهم عن النشاط الإنتاجى بل ودفعهم إلى تصفية الأصول الإنتاجية وغير الإنتاجية وتحويلها إلى نقود سائلة تودع لدى الشركات ويعيشون على العائد النقدى الذى يمكن أن يكون مرتفعاً فى الزمن القصير ، ويستحيل أن يكون كذلك فى المدى الطويل ، طالما لم توجه المقدرة التمويلية إلى زيادة تراكمية فى إنتاجية العمل فى النشاطات المنتجة لتخلق ركيزة دائمة لارتفاع متزايد فى الدخول النقدية .

- هذه الظاهرة تؤدي موضوعياً ، بصرف النظر عن المسئول عن ذلك ، إلى حرمان المجتمع المصرى من الجزء الأكبر من البلورة النقدية لعرق أكثر عناصر القوة العاملة حركية ، القوة العاملة فى خارج مصر ، بل ومن جزء من الفائض الذى ما يزال ينتج فى الداخل . ومن ثم حرمان المجتمع المصرى من تحويل القدرات التمويلية إلى طاقة إنتاجية تزيد من قدراته المعيشية وإبعاد المجتمع المصرى عن الانشغال بتوسيع قاعدته الإنتاجية (وتنويعها) ، بل وإفقاده لكثير مما بناه منها فى الفترات السابقة من تاريخه ،

وخروج لاتحتة التنفيذية فى موعد لاحق - لماذا يصدر القانون ويبقى تنفيذ أحكامه معلقاً على صدور اللائحة التنفيذية ، ولا تخرج هذه إلا بعد ٦ يوماً ، خاصة وأحكام هذا القانون موجهة إلى شركات أعلنت بوضوح كشركات ، وعلى لسان من يدافعون عنها فى مجلس الشعب ، أنها لا ترحب بهذا القانون ، بل أنها لا تقبل كيفية معالجته للموضوع . وإزاء ذلك تشور ، موضوعياً ، التساؤلات حول :

- إمكانية تحقيق نوع من التسوية بين كبار المودعين والشركات .

- إمكانية تحويل بعض الأموال خارج مصر ، خاصة من خلال البنوك الأجنبية التى يتوقع أن تتقاضى مقابلاً مرتفعاً للقيام بهذا التحويل .

- إمكانية إخفاء صور مختلفة من الثروة الداخلية .

وقد ردد البعض أن ضغوط الحكومة وتهديداتها هى التى دفعت بأصحاب الشركات إلى تهريب الأموال خارج مصر وداخلها وقد كان الأولى بهؤلاء رد الأموال إلى أصحابها ، أى رد الحقوق إلى أصحابها (أى المودعين) إن أرادوا استقامة فى المسلك ، لا العمل على إبعادها عملياً حتى عن نطاق حق الاسترداد القضائى لها .

- كذلك ثار تساؤل حول معنى التأكيدات على ضمان الحكومة لمصالح المودعين سواء تعلقت بأموال فى الداخل أو الخارج . وأكثرية الناس تقدر أن ضمان الحكومة يحتاج إلى ضمان ، إزاء صعوبة ، إن لم يكن استحالة ، ذلك دولياً بالنسبة لأموال المودعين التى أخرجت من مصر وغياب الإرادة الحقيقية فى المطالبة بها (وإلا كنا قد حلنا من الأصل دون تسريبها وتسرب غيرها إلى خارج الديار) وإزاء الضعف المتناهى فى كفاءة الجهاز الحكومى والفساد الذى يحلل الحرام ويمرر الإبل من ثقب الإبر .

- ويشور التساؤل الهام : هل ساهمت الدولة بذلك ، بقصد أو بدون قصد ، فى " تنويم " المودعين وتمكين أصحاب الشركات من الإفلات بجبل الأموال المستأمنة ؟

وتكون المحصلة الموضوعية هى تبديد جزء طائل من فائض ما تنتجه القوة الكاملة المصرية فى الداخل والخارج . وضياح هذا الجزء من وجهة نظر تحقيق بعض السكينة الاقتصادية للمودعين وتحقيق الأمن الاقتصادى الحقيقى للأجيال المستقبلية . يتبدد ذلك ويضيع فى جو من اختلاط الدوافع المادية والعقائدية فى إطار من " الدروشة " الأيديولوجية التى تمثل أحد الأسلحة الأساسية فى تزوين

المسرح الايديولوجى فى مصر . مستمراً فى ترويج وهم " التنمية " عن طريق القطاع الخاص . وكأن شركات الدولة ليست خاضعة من الناحية الفعلية للاختصاص الخاص . وكأن الدولة لم تتخل ، من الناحية الفعلية (إذا لم تخدع بشعارات الخطاب السياسى لها) عن كل انشغال بالتنمية بل وكأنها لا تتراجع عن الدور الاقتصادى العادى للدولة فى الاقتصاديات الرأسمالية عبر المراحل المختلفة لتطور الاقتصاد الرأسمالى ، وكأن المجتمع المصرى لم يعش تجربة " الفتح الاقتصادى " بما تضمنه من كل أنواع الأداء " الحر " التى أدت إلى الاستنزاف المستمر لمخزونات المجتمع المصرى من خلال أنواع " المؤسسات الشكلية والخطية " : الجهاز المصرفى ، مؤسسات التجارة ، شركات توظيف الأموال ... شركات توفيق الأوضاع (1) فإذا لم يظهر الأداء الفردى لرأس المال إلا الكفاءة فى استنزاف القدرات التمويلية نحو الخارج ، فأى كفاءة ترجى فى مجال تحويل القدرات التمويلية إلى قدرات إنتاجية ودفع هذه الأخيرة لكى ترقى إلى مرتبة تحقيق سيطرة المجتمع المصرى على شروط تجدد الإنتاج المحقق لحد أدنى من الاستقلالية الاقتصادية . تلك مهمة تاريخية نعتقد أنه لم يعد لرأس المال المحلى ، فردياً أو مملوكاً للدولة ، دور فى تحقيقها .

* كما تبين الظاهرة أفق الاتجار السياسى الذى يصر على استمرار الانفتاح الاقتصادى بإلحاحه عباآت فكرية مختلفة : الانفتاح غير الاستهلاكى ، الانفتاح الإنتاجى ... فليس للانفتاح الاقتصادى ، كسياسة اقتصادية لها طبيعتها الطبقيّة ، إلا جوهر واحد ، وليس للعباءات الفكرية المختلفة من هدف إلا تزييف الوعى لاستمرار تحقيق هذا الجوهر مع النتائج المدمرة التى جنتها غالبية القوى الاجتماعية خلال الحقبة الانفتاحية .

- مؤدى هذه النقطة الأخيرة :

* إن ما تجمع لدى شركات توظيف الأموال من مخزونات فى الداخل والخارج (وما يوجد لدى الجهاز المصرفى من سيولة) ، وما تجمع من ثروات لبعض المصريين فى الخارج يكذب أسطورة نقص الموارد المالية كعائق أمام بناء القاعدة الإنتاجية للاقتصاد المصرى .

* كما تبين أنه من السفه استمرار الادعاء بضرورة جذب رأس المال " العربى " والأجنبى ، فى وقت توجد فيه الموارد التمويلية المصرية التى تعبأ نحو الخارج ، هنا لا يكون تواجد رأس المال الأجنبى ، إن هو جاء كرأس مال إنتاجى ، إلا مناسبة إضافية لاستنزاف الفائض المنتج فى مصر وبعض دخول المصريين العاملين فى الخارج . وهى مناسبة يستفيد منها رأس المال التجارى المصرى الضالع فى تبعية لا يستطيع العيش إلا بها .

هو لب ما أنتجت الحقبة الانفتاحية ، تلك هى الظاهرة فى طبيعتها ، ركيزة وبلورة وفمواً وأثراً . وكلها تبين أنها نبت طبيعى للحقبة الانفتاحية . وما دامت نبتاً طبيعياً لهذه الحقبة ، يكون من الطبيعى أن تعكس ، شأنها فى ذلك شأن المناخ الانفتاحى ، غياب الرشادة والعقلانية عن مسرح الأداء الاجتماعى ، وأن يأخذ نمط حياة ظاهرة شركات توظيف الأموال الشكل الذى أخذته الظاهرة الانفتاحية ، وهو شكل " الفرقة " : فكلما تمثلب إجراءات السياسة الانفتاحية فسى " فرقة " ، ما كاد ينحسر صوتها إلا وتبين للشعب المصرى أنه قد فقد قوته العاملة ونشاطاته الإنتاجية ، كذلك ظاهرة هذه الشركات تحدث فى " فرقة " : ما أن يلوح صدى صوتها إلا وتبين المجتمع المصرى أنه قد حرم من جل ما يحصل عليه كمقابل لتصدير قوته العاملة : مخزونات العاملين فى الخارج وما يتبعها من مخزونات داخلية وأصول محلية تم تسيلها والظاهرة على هذا النحو يمكن أن تبين لنا الكثير على أصعدة مختلفة :

• فعلى الصعيد الاقتصادى ، تبين أنه لا يمكن لظاهرة مالية ، مهما كانت ضخامتها . أن تتعدى فى قدراتها مجمل التنظيم الاقتصادى ، وخاصة ما يتضمنه من قواعد إنتاجية .

- وعلى الصعيد الايديولوجى تبين الظاهرة حدود من لا معرفة عليمة لديه فى إمكانية تعرفه على ذاته أو على العالم الذى يعيش فيه وعلى توجهات نشاطه فى المستقبل . ومن ثم حدود الايديولوجيات التى تتجاهل العلم (كنتاج حضارى لكل المجتمع البشرى فى كل تاريخه) حتى مع محاولتها لاكتساب أرضية اقتصادية .

- وعلى الصعيد السياسى ، تبين الظاهرة محدودية قدرات التيارات السياسية التى حاولت أن تبني لنفسها ركيزة اقتصادية من خلال هذه الشركات ، وساندت هذه الشركات على المسرح السياسى ، بل وتبين هائلة قدرات هذه التيارات على تبديد ما تجمع تحت سيطرتها من قوة مالية ، تبدها داخل مصر ولا يصبح لها فى خارجها إلا وجود تابعى هامشى ، وبالقدر الذى يسمح به رأس المال الدولى . كما تبين الظاهرة على الصعيد السياسى كذلك ، النتائج المدمرة التى يحدثها تخبط الفئة الحاكمة فى البحث عن تحالفات لا تحقق إلا مزيداً من الضياع للقدرات الإنتاجية للمجتمع المصرى وتكرس بالتالى تخلفه الاقتصادى والاجتماعى .

- وعلى صعيد الفكر الاقتصادى : تبين الظاهرة :

* ضخالة الفكر الاقتصادى الخاص بالتنمية الذى يسود

(٥) من أمثلة ذلك ، قضية رقم ١٩ لسنة ١٩٨١ ، حصر تحقيق مالية ، أموال عامة عليها ، أصحاب شركة كبيرة بتهمة الاتجار فى النقد الأجنبى والاستيلاء على مبالغ من أحد بنوك الاستثمار ، تم حفظها بمعرفة نيابة الأموال العامة تحت رقم ٢ لسنة ١٩٨٢ إدارى أموال عامة ، لقيامهم برد المبالغ المستولى عليها . كذلك قضية رقم ٣٦٤ لسنة ١٩٨٢ حصر وارد مالية ، التحقيق مع ابن عم صاحب إحدى الشركات الكبرى فى تهريب ٣٤ ألف جنيه مملوكة لصاحب الشركة إلى الخليج - التحقيق مع صاحب إحدى الشركات الكبيرة فى ١٩٨٧/٥/٢٥ للتهرب الضريبى عن نشاط الاتجار فى العملة ، وقيامه بالتصالح مع مصلحة الضرائب وسداد المبالغ المستحقة عليه من تجارته فى العملة ، فى القضية التى قيدت جنابة رقم ٦ لسنة ١٩٨٧ .

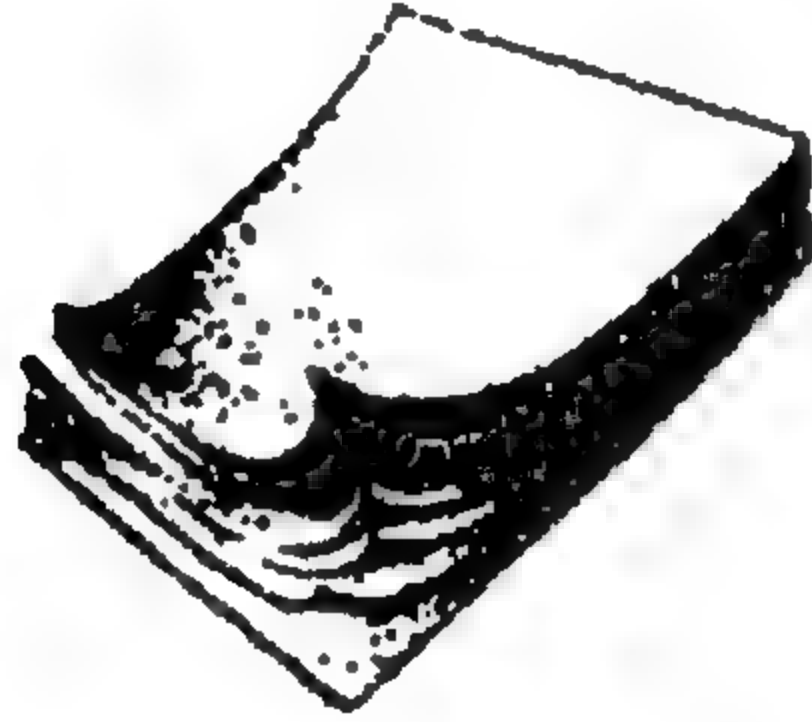
(٦) تبين من تحقيق النيابة الذى نشرت بعض نتائجه فى ديسمبر ١٩٨٨ ، أن ممتلكات الشركة فى مصر تعادل ٣٥ مليون جنيه ، بيعت أجزاء منها لشركة الريان بأثمان منخفضة وباعتها بدورها لشركة السعد . وهكذا يهرب صاحب الشركة الأصلية بما يستطيع حمله . وتتقاذف الشركات الأخرى أموال المودعين ، دون أن يفكر أحد فى إعادتها إليهم

(١) انظر فى سياسة الانفتاح الاقتصادى والآثار التى يمكن أن يحققها ماكتيناه فى نهاية السبعينيات فى مؤلفنا " الاقتصاد المصرى بين التخلف والتطوير " ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠ .

(٢) أنظر فى تفصيل ذلك مؤلفنا " الاتجاه الريعى للاقتصاد المصرى " منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٢ .

(٣) متهم من أسسوا شركة الشريف ، وهى شركة توظيف أموال انشغلت منذ البداية ، وفى وقت مبكر ، بالنشاط الإنتاجى فى صناعة البلاستيك ، ثم مارست ، ابتداء من هذا النشاط ، نشاط تلقى الأموال بأسلوب شركات توظيف الأموال منذ نهاية السبعينيات ، وقد أسس قادة سابقون للإخوان المسلمين ابتداء من ثروات كونت فى الستينيات فى السعودية وغيرها من دول الخليج ، وقد تعاونوا مع من يديرون شركة المقاولون العرب وأسسوا معاً العديد من الشركات التجارية وشركات المقاولات ، أشهرها الأندلس وآسيد .

(٤) المعروف عن هذه البنوك أنها بنوك حزب الحكومة ، ويملك الريان ٣٠ ٪ من رأس مال بنك الجزيرة للتنمية الوطنية كما يمتلك " السعد " جزءاً من رأس مال بنكى الدقهلية والجزيرة . وقد لوحظ أن مراجع الحسابات الرئيسى لشركتى " الريان " و " السعد " هو محاسب ومراجع شركات " المقاولون العرب " .



عن التحولات الاجتماعية والإيديولوجيا الإسلامية

(تأملات فى الدلالات الاجتماعية
لحركات الرفض المعاصرة)

د . محمد نور فرحات

على

كثرة ما تحفل به ساحة الفكر العربى اليوم من كتابات مطوكة ومستقبضة ، حول موضوع الظاهرة الإسلامية أو الصحوة الإسلامية أو التيار الإسلامى إلى آخر المترادفات ، نشأة اقتناع قد استقر فى عقيدتى بأننا بتنا فى حاجة إلى منهج جديد تماما متميز تماما لتناول الموضوع .

المشاركين فى الصباح الجارى الذى نسميه تجاوزا بالحوار .

ورغم كل هذه التحفظات ، التى أثبتناها مرارا ونثبتها الآن ، فإن ما نود أن نؤكد عيه فى هذا المقال أن (الحوار) الدائر الآن هو ظاهرة فورية تجرى على سطح الخطاب الاجتماعى ، بعيداً تماماً عن البنية التحتية الأساسية للكيان الاجتماعى المصرى وأنه حوار أصحاب المقاعد الوثيرة الذين يحاول كل منهم إثبات صحة رؤاه ، ويدعى إخلاصاً وعزماً على الوصول إلى الحقيقة وحدها ، دون الثفات إلى ما يشغى به قاع المجتمع من تعارضات وتناقضات وصراعات ومفارقةات و موافقات تتعلق بموضوع الحوار أو لا تتعلق به ، وتلك على أية حال، هى أزمة بنيوية من أزمت المثقفين فى المجتمعات العربية . إنهم مثقفون يدين المخلصون منهم بالولاء للفكرة المطلقة ويتعصبون لها ويتناطحون ذوداً عنها أكثر بما يدينون بالولاء لقضايا الواقع الحالى والآتى ومشاكله وهمومه ، ولا يحاولون أن يقدموا لمجتمعاتهم حلولاً لها ملموسة تخرج بها من ضائقة العيش إلى آفاق التقدم والحرية ، وهم مثقفون يدين غير المخلصين منهم بالولاء لعبات الحكام يباركونها ويقبلونها ويلتمسون فى رحابها

ذلك أن الحوار الدائر حتى الآن . إن جاز أن نسمى ما يحدث من تراشق بالحجج حواراً - هو حوار بين الإسلاميين من ناحية والعلمانيين من ناحية ثانية ، أو بين القائلين بالدولة الإسلامية والمعارضين للدولة الدينية ، أو بين الداعين إلى تطبيق الشريعة وبين المعارضين لهذا التطبيق أو المتحفظين عليه أو المتسائلين حوله ، أو بين المطالبين والداعين إلى " أسلمة " المجتمع والدولة والقانون والاقتصاد بل والعلم ، وبين الذين يؤمنون إيماناً لا يتزعزع بأن شعار النهضة التاريخى هو شعار " الدين لله والوطن للجميع " .

وأثبت تحفظى على تسمية الصباح السائد الآن حواراً ، وهو تحفظ أثبتته فى عدد من الكتابات السابقة ، لأن للحوار شروطاً لا أريد أن أستفيض فى الحديث عنها ، أولها بلورة الموضوع وصقله ، وثانيها الاتفاق الصارم على الاستخدام الموحد للمفاهيم ، وثالثها الالتزام بالأدوات المعتمدة للحوار ، ورابعها مراعاة آداب الحوار وتقاليدته ، وخامسها إعلان الاستعداد المسبق لمغادرة منطقة الرأى الذاتى والاقتراب من منطقة الرأى الآخر لوجه الحقيقة وحدها ، وسادسها ... وسابعها ... وهذه كلها شروط تكاد تكون غائبة تماماً عن

النعمة والنعيم ، أكثر مما يحملون أمانة الفكر الحق وأكثر مما يخلصون لهموم الوطن والمواطنين .

ولا نحسب أن تشريح الجسد الثقافى المصرى أو العربى هو هدفنا الآن ، فلذلك مقام غير المقام ومقال غير المقال ، وإنما أردنا التأكيد على أن خلاقات وصراعات المثقفين تجرى فى ساحة بعيدة عن الساحة التى تجرى فيها صراعات الواقع ومعاناته وهمومه ومشاكله .

والأفلىدلى أحد من الفرقاء ، على اختلاف مشاربهم ، على إجابات محددة عن أسئلة من النوع التالى : هل ثمة يقين قاطع لدى القائلين بتطبيق الشريعة أو المعارضين لهم بأن هذا التطبيق أو عدم التطبيق سيؤدى إلى إشاعة الحرية والديموقراطية فى مجتمعاتنا ، وإلى إنهاء عصر استبداد الحكام ، وإلى تأمين حق الجماهير فى المشاركة السياسية ؟ وهل ثمة يقين قاطع لدى المناادين بأسلمة المجتمع والدولة أو المعارضين لهم بأن الأخذ بهذا رأى أوداك سيؤدى إلى حل مشاكل الاقتصاد الذى ينوء بها مجتمعنا من تبعية وديون وتفاوت طبقي وأنشطة طفيلية إلى غير ذلك ؟ وهل ثمة يقين قاطع لدى هؤلاء أو أولئك بأننا قادرون على إنهاء حالة التخلف الثقافى والعقلى التى تعيشها المجتمعات العربية على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟ وعندما أتحدث عن اليقين القاطع فإننى لا أتحدث عن خطاب ضمان اجتماعى لقدرة بنوك المثقفين المنتشرة هذه الأيام ، وإنما أتحدث عن رؤية محددة وبرنامج علمى متفق عليه بين أفراد كل فريق . وإن وجدت هذه الرؤية وهذا البرنامج فهل يرتبطان ارتباطاً لا ينفصم بالموقف الفكرى لصاحبه من تطبيق الشريعة أو عدم تطبيقها ، أو من أسلمة المجتمع أو علمانيته ؟ أم أنه يتردد إلى قناعات وانتماءات مسبقة تطوعها المواقف الفكرية تطوعاً ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة وعلى غيرها مما يشابهها من قبل فرقاء المثقفين كفيل بإحداث عملية كبرى لإعادة الفرز وتحديد المواقف والمواقع والانتماءات .

هذه واحدة ، والثانية والأكثر أهمية وإلحاحاً أن الواقع الاجتماعى المصرى والعربى لا يعبأ قليلاً أو كثيراً بتفاصيل الخلاف بين مثقفى الأمة ، وإنما يسيرون فى طريقة المغاير تماماً تحكمه قوانينه المغايرة تماماً .

ومع ذلك ، فإن الظاهرة الإسلامية لم تكن بمنأى ، عما يحدث فى الواقع الاجتماعى المصرى . ولا نريد أن نخوض فى تفاصيل هذا الواقع ولا فى

تضاريس مشاكله ، فهذه أمور أفاض فيها غيرنا بما لا يحتمل المزيد وبما لا يحتمله المقام . وإنما حسبنا أن نقول إن المجتمع المصرى منذ أوائل السبعينيات قد شهد ظاهرتين استقطابيتين فى كل طرف من أطراف الهرم الاجتماعى . فعلى مستوى القاع الاجتماعى فى قطاعات الفقراء والمنتجين والبسطاء نمت ظاهرة الرفض الاجتماعى للنتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجمل سياسة السبعينيات ، وعلى مستوى القمة الاجتماعية نمت ظاهرة أقصى استفادة ممكنة من القيم السلبية لمرحلة الانفتاح الاقتصادى فى سبيل مزيد من تأكيد مواقع الثراء والسطوة الاجتماعية . وساد المجتمع مناخ لا أخلاقى يبارك الفساد منهجاً والجريمة أسلوباً واقتناص المال بأى طريق هدفاً أسمى لا يسمو عليه هدف آخر . وهذه كلها على هذا الجانب أو على ذلك الجانب أضحت ظواهر معروفة لنا جميعاً ، يعرفها المواطن المصرى معرفته لمعانيته فى خبزه ومأواه وحريته . ماهى إذن المرجعية الثقافية التى شملت مسار هذه التحولات الاجتماعية الخطيرة ؟ وهى التحولات التى تعد فى نظرنا أخطر تحولات عرفها المجتمع المصرى فى العصر الحديث ولاتناظرها فى الخطورة فى رأينا إلا التحولات التى أحدثها محمد على باشا فى الانتقال من مجتمع التجزئة الاجتماعية ممثلاً فى الطوائف والحرف وجماعات الملل إلى النسيج الاجتماعى الموحد .

ونقد بالرجعية الثقافية الإطار الثقافى العام ، الذى تم فى ظله هذا الحراك الاجتماعى المائل . أى مجموعة الأفكار التى تبرر تحول اللصوص وحمالى الموائى إلى مليونيرات يحظون بالمكانة الاجتماعية والنفوذ السياسى ، وتحول العاهرات إلى سيدات مجتمع من الطراز الأول يلعبن نفس الدور الذى لعبه قادينات السلطان العثمانى ، وتحول أفراد الطبقة الوسطى من موظفين وتجار وكثير من المهنيين إلى حالة من العوز المادى تجعل القوات فى أيديهم كالباقوت ، وحالة من المهانة الاجتماعية تجعلهم موضع سخرة القوم أجمعين . وعلى الصعيد الاقتصادى ، ماهو الإطار المرجعى الثقافى الذى تم فى ظله إلقاء كل أسباب ووزر معاناة مصر ومشاكلها على القطاع العام الذى كان يقال عنه منذ أعوام قليلة إنه قائد التنمية ومحرر الإرادة الوطنية ؟ وما هو هذا الإطار الثقافى الذى يمكن بموجبه تبرير تحول أعداء التاريخ والحضارة والدين من الصهاينة إلى أصدقاء الحاضر وحلفاء المستقبل وإلى أقرباء حميمين ساهموا فى بناء الحضارة الفرعونية ، وماهو الإطار الثقافى المرجعى الذى استناداً إليه خرجت جماهير من فقراء الفلاحين المصريين أو أخرجت لتستقبل على طريق القطار من القاهرة إلى الإسكندرية رئيساً أمريكياً متوجاً بالعار فى بلاده ومازالت طائراته وقنابله تقذف مخيمات الفلسطينيين فى لبنان ، وبعد أن

وليتأمل معنى القارئ أيضا الفترة التي عاصرت انتقال المجتمع الرأسمالي الأوروبي من مرحلة اقتصاد الاكتشاف والمنافسة والمبادرة إلى مرحلة اقتصاد الاكتشاف والمنافسة والمبادرة إلى مرحلة اقتصاد الاحتكار ، ومن مرحلة الثورة إلى مرحلة مجتمع الاستقرار ، وكيف أن هذا الانتقال قد تم عبر مناخ فكري عام يغلب قيمة النظام - الاستقرار على قيمة الثورة والتغير ، وقيمة التحليل الجزئي على قيمة التركيب الكلي ، وقيمة الملاحظة المتأنية التفصيلية على قيمة محاولة التعرف على حقيقة الأشياء وجوهرها . وهي أفكار في مجال الاقتصاد ونجدها عند جيفون وريكاردو ، وفي مجال الفلسفة والمجتمع عند أوجست كونت وجون ستوارت مل ، وفي مجال القانون عند المنادين بالشرح على المتن وعبادة النص القانوني . وهذا برمته غط آخر من أنماط المرجعية الثقافية المصاحبة لعملية الانتقال الاجتماعي من مرحلة الثورة إلى مرحلة الاستقرار .

وليتأمل معنى القارئ أيضا المجتمع الأوروبي بدءا من الثلث الثاني من القرن التاسع عشر عندما ظهرت المظالم الاجتماعية البشعة للنظام الرأسمالي ، والحالة المتردية للطبقة العاملة الأوروبية وما صاحبها من هبات احتجاجية في هذا المعقل من معازل الرأسمالية أو ذاك تتوجب بكرمونة باريس عام ١٨٤٨ ، وهذه كلها كانت إرهاصات قيام النظام الاشتراكي العالمي ، وهي إرهاصات صاحبها وواكبها انتشار أفكار الفضلاء من الاشتراكيين أمثال شارل فورييه وسان سيمون وتوماس مور وهي أفكار وجدت انعكاسات عميقة في الأدب الأوروبي في ذلك الوقت من أمثال كتابات تشارلز ديكنز وغيره ، وتتوج كل هذا بكتابات ماركس وإنجلز عن الاشتراكية كحقيقة علمية لا بد وأن يصل إليها المجتمع الرأسمالي نتيجة ازدياد التناقضات بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج في المجتمع الرأسمالي . وهذه برمتها منظومة فكرية صاحبت ظهور النظام الاشتراكي العالمي في أوائل القرن العشرين وانتشار إشاعته حتى أصبح يشغل مساحة ثلث الكرة الأرضية اليوم .

ولنرتد ببصرنا إلى مجتمعنا في مصر لنلاحظ أن كل مرحلة من مراحل التغير الاجتماعي قد صاحبها منظومة فكرية تعبر عنها وتمهد لها وتبررها ، وأن النزعات التحررية والتوجهات الاشتراكية لثورة يوليو كانت مسبقة بإرهاصات فكرية متعددة ، قدمتها مدارس فكرية متعددة يتقدمهم الاشتراكيون المصريون والإصلاحيون المصريون المناهضون بالعدالة الاجتماعية والاستقلال الاقتصادي ، بدءا من شبلى شميل وسلامة موسى وحتى شهدي عطيه وأحمد حسين وفتحي رضوان وغيرهم من رجالات الأحزاب الاشتراكية والوطنية بل والإسلامية .

كانت هذه الجماهير منذ أيام معدودة تلعنه وتلعن دولته صباح مساء ؟

هذه كلها وغيرها مظاهر لتحولات بل لتشوهات حدثت في جذور البنية الاجتماعية المصرية لو كانت حدثت في مجتمع آخر لانهدت عروشه وتهاوت أركانه ، لولا أن المجتمع المصري غير قابل تاريخيا للفناء ولولا أن الحضارة المصرية غير قابلة تاريخيا للانهار .

وحديثي عن المرجعية الثقافية هو حديث بلا شك أعمق بكثير من مجرد الإشارة إلى تلك التبريرات الغثة التي كانت تحفل بها وسائل الإعلام المصرية - مسموعة ومقروءة ومرئية - وأصدق بكثير من تلك الروايات الكاذبة المتهاففة التي كان يرددتها رئيس الدولة وقتئذ وشايعه فيها وزرائه وموظفوه ومنافقوه ومشفقوه .

إن المرجعية الثقافية التي تحدث عنها هي عملية عقلية اجتماعية شائعة تبرز انتقال المجتمع من حالة تاريخية إلى حالة تاريخية أخرى ، وتكفل لعملية الانتقال هذه الاقتناع الاجتماعي العام بما تحقق لها الهدوء والاستقرار والتفلفل المطنن في نسيج الحياة الاجتماعية بأكمله .

فليتأمل معنى القارئ بعضا من أمثلة الانتقالات الاجتماعية الكبرى في حياة الشعوب وليتأمل معنى نقط الأفكار الكبرى التي صاحبت هذه الانتقالات والتحولات . ولنأخذ مثلا بانتقال المجتمع الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى التركيبة الاجتماعية الرأسمالية ، مغادرا التركيبة الاجتماعية الإقطاعية ، وكيف أن هذا الانتقال قد تم عبر عشرات السنين مصحوبا وممهدا ومبررا بأفكار كبرى عن العقد الاجتماعي والحقوق غير القابلة للتنازل عنها ، وأظهرها حق الملكية المقدس وحق الشعوب في مقاومة ظلم حكامها إذا أخلوا بشروط العقد السياسي ، أفكار عن العلمانية وعن علو وسمو سلطة الدولة على سلطة الكنيسة وأن ما لقيصر يجب أن يكون لقيصر ، وبأن ماله يجب أن يظل لله ، أفكار عن التقدم الاقتصادي اللامحدود الذي يتحقق من خلال المبادرات الفردية وطاقات الفرد إلى ما لانهاية . وهي الأفكار التي ردها مفكرون عظام ، من أمثال جان جاك روسو وجون لوك وديدرو والماديون الفرنسيون والموسوعيون وآدم سميث ، وغيرهم من فلاسفة ومفكرى البرجوازية الذين كانت أفكارهم أناشيد تترنم بها أوروبا طوال مرحلة انتقالها إلى حقبة التنظيم الرأسمالي . هذا إذن مثال لما نسميه بالمرجعية الثقافية المصاحبة لعملية التغير الاجتماعي .

Justification العودة إلى الثقافة التاريخية للأمة التي تشكل إطارا ثقافيا مرجعيا لكافة طبقاتها على مدار عصور التاريخ المختلفة ، وهى الثقافة الدينية أى الثقافة الإسلامية .

بل إن السلطات الحاكمة ذاتها كانت قد أعطت إشارة تشجيع الاستناد إلى هذه الثقافة بالتعديلات التي أدخلت على الدستور المصرى عام ١٩٧١ بجعل الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع وبالعديد من المؤشرات الأخرى واضحة الدلالة ، سواء فى مجال السياسة الرسمية أو مجال تصريحات المسئولين أو مجال الأعلام .

وحتى لو لم تكن هذه الإشارات قد صدرت عن مواقع الحكم ، فلا شك أن هذه التبريرات التاريخية كانت دائما هى الإطار الثقافى المرجعى الجاهز دائما لتفسير الحركات الاجتماعية التى تستعصى على التفسير بل ولمقاومة هذه الحركات .

وليسمح لى القارئ بأن أقف هنا وقفة قصيرة أوضح فيها أن هناك فارقا ضخما بين الدين وبين الايديولوجيا الدينية ، وكذلك بين الإسلام وبين الايديولوجيا الإسلامية ، وهوفارق يؤكد على إيضاحه وأصر عليه إصرارا شديدا . فالدين هو مجموعة التعاليم التى وردت فى المصادر الدينية المعتمدة والتى تتعلق بعلاقة العبد بربه وبنفسه وبالأخرين ، وهى تعاليم تتراوح بين الوضوح والإبهام والتشابه ، وتتراوح بين الأحكام الاعتقادية وأحكام العبادات والأحكام الأخلاقية والأحكام التشريعية ، وتتراوح فى درجة إلزامها بين الأمر والنهى الجازمين وبين الندب والاستحسان والتفضيل والكراهة ، وتتراوح بين ما هو ثابت لا يتغير من أحكام وبين مايقبل التغير بتغير عادات الناس وأعرافهم . أما الايديولوجيا الدينية فهى فهم الناس وتصوراتهم فى كل عصر من العصور لأحكام الدين ومبادئه وتعاليمه وقواعده . وهو فهم تتداخل وتتشابك فى تكوينه وصياغته مجموعة من العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التى تستعصى على الحصر . وكثير ماينتهى الأمر بالايديولوجيا الدينية إلى موقف متباعد من تعاليم الدين النقية الأولى ، بل كثيرا ما تتعارض بل وتتناقض الايديولوجيا الدينية التى تستمد من دين واحد باختلاف عصور التاريخ وباختلاف مكونات الحضارة وباختلاف ظروف الناس ومعايشهم ، ونستطيع أن نقدم الأمثلة تلو الأمثلة على ذلك ، وهذا فى مجمله موضوع بحث مستقبل يخرج عن إطار بحثنا الراهن .

وإنما أردنا أن نقول إن استناد الناس إلى الايديولوجيا

إذن ليس هناك تحول اجتماعى دون تبرير اجتماعى وحدوث غيرذلك من شأنه أن يفقد المجتمع توازنه ويوقعه فى حالة من العبث أو الفوضى الكبرى سواء على المستوى الفكرى أو على مستوى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى . ويشيع فيه حالة من الاحتجاج غير المبرمج عقائديا وغيرالمرشد عقليا والذي يأخذ من مجرد الاحتجاج مظهر الرفض الواقع دون أن يقدم بديلا عنه .

وهذا بالضبط ما حدث إبان عصر الانقلابات والارتدادات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى فى فترة حكم أنور السادات ، إذ تمت هذه الانقلابات والارتدادات بطريقة فجائية ، وأثرت آثارها العميقة على العلاقات الاجتماعية المصرية ، دون أن تقدم للمواطن المصرى إجابة جوهرية تعد شرطا جوهريا للتحويلات الاجتماعية لكلمة واحدة بسيطة هى : لماذا ؟ إذ فضلا عما يحتوى عليه ذلك من امتهان بالغ السوء للعقل الجمعى المصرى ، فقد أفقد المواطن المصرى الثقة فى جدوى وصدق أى تبرير بشرى من التبريرات التى عرضت عليه منذ مطلع القرن الماضى مع بداية عصر التحديث .

لقد تمت عملية التحول الاجتماعى فى العصر الساداتى بطريقة الأمر بالانصراف فى الفيالق العسكرية . وفجأة وجد المصريون أنفسهم يؤمرون بالانصراف عن الإيمان بالاشتراكية وعن الإيمان بالقطاع العام وعن الإيمان بالتخطيط والتنمية وعن الإيمان بدور مصر الرائد فى حركة التحرر وعن الإيمان بأن أعدائنا هم أعداؤنا وأن أصدقاءنا هم حقيقة أصدقاءنا ، بل عن الإيمان بأن العدو العنصرى الشرس الذى كرسنا قوانا لمواجهته طوال ثلاثين عاما مضت وقدمنا فى سبيل ذلك الأموال والشهداء هو حقا عدو لنا ، بل عن الإيمان بأن مصر حقيقة دولة عربية ، أوحتى دولة أفريقية ، أو حتى دولة من دول العالم الثالث ، إنها دولة بلاانتماءات معاصرة وإن كانت لها انتماءات تاريخية تتمثل فى دعاوى الفرعونية التى ارتفعت فى ذلك الوقت بواسطة عدد من قمم مفكرينا .

والخاصية التى نلاحظها على الايديولوجيا المصرية فى ذلك الوقت ، أنه فى مواجهة هذه التغيرات الانقلابية العمدية غير المتوقعة فى المجتمع المصرى ، طفا على سطح الوعى الاجتماعى العام ما يمكن أن نسميه بالتغليب التاريخى للتحويلات الاجتماعية ، سواء بتأكيد هذه التحويلات وتدعيمها وتطويرها بواسطة الطبقات اليمينية المستفيدة منها أو بواسطة الطبقات المقهورة التى أضررت بهذه التحويلات وانتهجت طريق مقاومتها والتصدى لها دفاعا عن وجودها وعن مكتسباتها . وأقصد بالتبرير التاريخى Historical

فشم شرع الله وأن كلمة الله هي تحقيق العدل بين الناس في الأرض .

ويجد الرافضون المتعالون على المشاكل الحياتية للناس أصولا تراثية لموقفهم هذا صاحبت نشأة الحركة الإسلامية في مصر . يجدونها في مذكرات الإمام الشيخ حسن البنا في مذكرات الدعوة والداعية بقوله : " نحن مسلمون وكفى ، ومنهجنا منهاج رسول الله وكفى ، وعقيدتنا مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله وكفى " ، ورغم أن الرعيل الأول من مفكرى الإخوان المسلمين قد قدموا بعض الإجابات المحددة لمشاكل المجتمع الراهن من وجهة النظر الإسلامية ، خاصة في مجال الشورى وتقييد سلطة الحاكم والعدالة الاجتماعية في الإسلام ونظرة الإسلام إلى المال ، إلا أنهم لم يزعموا ولم يزعم أن هذه هي النظرة الإسلامية الوحيدة .

وينادر إلى القول إنه قد يكون من غير المشروع أن نتعامل مع كافة أجنحة الرافضين من خلال جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الحديثة بمنهج واحد وبلغة واحدة ، حيث تختلف المواقع الاجتماعية وتختلف أيضا وتباين الرؤى النظرية ، ولكن ما يجمعهم جميعا أنهم يعتبرون المجتمع الراهن مجتمعا خارجا على تعاليم ومبادئ الإسلام أجدر بالتغيير والتقويم .

على أن أكثر تيارات الرفض الإسلامى صدقا في التعبير عن الموقف الطبقي الراض للرفض لمجتمع الطفيلية والتبعية والفساد ، حتى وإن لم يعلنوا ، ذلك هم جماعات التيارات الإسلامى الراديكالية ممثلة في جماعة الجهاد وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة) ، وغير ذلك من جماعات الشباب الراض التي اختلف الباحثون حول عددها ومسمياتها ، وما إذا كانت تنظميات مستقلة أو فروعاً عنقودية لتنظيمات كبرى ، وهي جماعات مقاتلة اصطلح الباحثون على تسميتها بالجماعات الاقتحامية التي لا تتسامح مع المجتمع ولا تقبل بديلا عن تقويمه بكافة الوسائل لكي يتناسب مع مفهومها الخاص لمن الإسلام .

ويظهر طابع الاحتجاج الطبقي لهذه الجماعات الاقتحامية بالنظر إلى الأصول الطبقيّة التي انحدر منها أعضاؤها ، إذ تؤكد دراسات " سعد الدين ابراهيم " و " حميد الأنصارى " و " نعمة جنيّة " أن معظم شباب الجماعات الإسلامية من ذوى الأصول والخلفيات التي تنحدر من الطبقة المتوسطة الدنيا التي تحتل الوظائف محدودة الدخل ، وما يجعل هذا القطاع من المجتمع ذا خصائص فريدة وعيه السياسى ، ومعرفة العالية نسبيا بالقراءة والكتابة ، وأنماط الحركة

الدينية سواء لتبرير الحركات والمواقف الاجتماعية أو لمقاومة هذه الحركات والمواقف لاي معنى بالضرورة أن موقفهم هذا مطابق تماما لتعاليم الدين ، وإلا فبماذا نستطيع أن نفسر الصراعات الاجتماعية الكبرى التي شغلت ردحا طويلا من عمر الإنسانية والتي جرت بين أجنحة مختلفة لشرائح ايدولوجيا دينية واحدة ، وهي صراعات معروفة لنا جميعا نجدها في تاريخ المسيحية والإسلام على السواء ، إنها كلها صراعات اجتماعية حياتية تحاول أن تستمد شرعيتها بالاستناد إلى الدين والالتصاق به .

فحديثنا إذن عن المرجعية الثقافية الإسلامية ، التي سادت في مصر إبان فترة التحولات الاجتماعية الكبرى منذ مطلع السبعينيات ليس حديثا عن الدين الإسلامى وعن صلاحية أحكامه للتعامل مع إشكاليات مجتمعنا المصرى المعاصر على تفرع هذه الإشكاليات وتعدداتها ، ولكنه حدث عن الايدولوجيا الإسلامية الراهنة أو على وجه التحديد التجاء البعض منا لفهمهم الخاص لتعاليم ديننا الإسلامى ، لتحديد نسق تعاملهم مع نظامنا الاجتماعى والاقتصادى الراهن ، سواء في خندق مقاومته أو في خندق الدفاع عنه وتبرير سياساته وأهدافه .

ولنتفحص المربطين في الخندق الأول وهو خندق الرفض والمقاومة . ورغم تعدد أجنحة ومكونات المربطين في خندق الرفض بدءا ممن يؤمنون بالتعامل مع النظام الحاكم من خلال آلياته السياسية والاقتصادية المعتمدة ، وهؤلاء يمثلون بأفراد وكرادر وقيادات جماعة الإخوان المسلمين ، حتى الراضين لهذا النظام تماما بأهدافه وأساليبه وثقافته وآلياته المكفرين له المجاهدين في سبيل تقويمه أو تقويضه . رغم تعدد وتنوع هذه المكونات والأجنحة ، فإن ما يجمعهم جميعا أنهم يكتفون بمجرد التعبير عن رفضهم دون أن يقدموا بديلا اجتماعيا واقتصاديا محددا مرشحا للحلول محل ما هو قائم . فليما عدا الحديث عن مخالفة أحكام الشريعة بالتعامل بالربا وعن عدم تطبيق حدود الزنا والسرقة وغيرها من الحدود ، وعن شيوع مظاهر الفساد الإدارى والانحلال الخلقى ، وعن تبرج المرأة ، لا يطرح الراضون تبريرات مختلفة لموقفهم المتعالى على مشاكل المجتمع الحياتية وإن كان أهم هذه التبريرات أنهم غير مطالبين دينيا أو عرفيا بتقديم حلول لمجتمع يقف بمنأى عن شريعة الله ، وأنه من الأولى والأجدر أن تطبق شريعة الله أولا ثم تهبط علينا الحلول تلقائيا ببركات من السماء . وهذا موقف قد يجد شيوعا وقديقيا تسليما به من بسطاء الناس الذين يتعبدون أكثر مما يتفكرون ، والذين يعانون أكثر مما يتدبرون سبيل الخروج من دائرة المعاناة ، ولكنه غير مقنع لمن يعلمون عن معرفة وبصيرة أنه حيث يكون صالح العباد

بكفره . وفى هذا تتفق الجماعات الإسلامية الراديكالية مع جماعة الإخوان المسلمين فى غيبة منظور محدد لتفاصيل الهدف المنشود من الحركة النضالية .

لنرجع إذن بذاكرتنا قليلا إلى الوراء ، لنتحقق التجارب البشرية فى حركات الرفض الاجتماعى والايديولوجيات المواكبة لها ، لنجد أن هذه الحركات كانت تدور فكرا وتنظيما وآليات عمل حول مفهوم محدد للأمانى الاجتماعية الحياتية التى يراد إحلالها محل الواقع القائم والمرفوض . لقد حدد فلاسفة العقد الاجتماعى قائمة تفصيلية بالحقوق المعيشية التى من أجلها ناضلت الثورات البرجوازية وفى مقدمتها حق الملكية الخاصة وسموها حقوقا غير قابلة للتنازل عنها ، وحدد منظرو الماركسية قائمة بحقوق الطبقة العاملة التى يجب أن تناضل من أجلها الثورات الاشتراكية . وأولها الحق فى ملكية وسائل الإنتاج ، ونجح هؤلاء وأولئك فى إعادة صياغة مجتمعهم على أساس من هذه الأهداف المحددة الواضحة ، أما الرافضون فى مصر فى زماننا الراهن فإنهم يكتفون بالفرار من الواقع أو بالهجوم عليه تحسبا لعالم مثالى لن يتفقوا على تفاصيله ولا يعدون بتفاصيله فى خارج دائرة الأخلاقيات . وذلك هو مربط الفرس وأُسُ الداء .

ونستطيع أن نفهم الجوهر الطبقي والعضوى فى نفس الوقت لحركات الاحتجاج الإسلامى فى مجتمعنا المعاصر ، إذا ما تفحصنا حركات الاحتجاج الكبرى فى تاريخنا السياسى الإسلامى ، لنكتشف أن أكثر هذه الحركات فاعلية هى ما اكتسب منها الرداء الإسلامى . يصدق فى ذلك على الحركات الأولى للخوارج و للشيعية وعلى حركة القرامطة وحركة الحشاشين ، وهى كلها وغيرها حركات كانت تقشل احتجاجا على الأوضاع الاجتماعية والسياسية فى المجتمعات الإسلامية كانت تتم تحت رداء الإسلام ومن خلال مبادئه ومفاهيمه ، حتى ولو خرج أعضاؤها سرا أو علنا عن هذه المبادئ والمفاهيم .

وما يجمع هذه الحركات كلها مع بعضها البعض ، بل وما يجمعها مع حركات الحاضر ، أنها فى الوقت الذى كانت باهتة المنظور خافتة الكلمة فى تحديدها للبديل الاجتماعى والسياسى المحدد الذى تقاتل من أجله .

ومع ذلك ، فإن حقيقة كون أكثر حركات الرفض فعالية فى مجتمعنا العربى كانت تتم تحت راية الإسلام هى حقيقة ثقافية كبرى يجب أن يتوقف عندها المناضلون فى سبيل الحرية والتقدم

الأعلى ... " (نعمة جنينة ، تنظيم الجهاد ، دار الحرية ، ص ٥٦) . وبالنظر إلى توزيع أعضاء تنظيم الجهاد طبقا للمهنة يتضح أن أغلبهم ممن لا عمل لهم من الطلبة والعاملين (٤٨,٥ ٪) ، وأن جميعهم من ذوى الدخل المحدود ، أما بالنسبة للعمر فإن - يزيد عن ٨٦ ٪ - يقعون فى فئة العمر الأقل من ثلاثين عاما (المصدر السابق ص ١٤٢ - ١٤٣) .

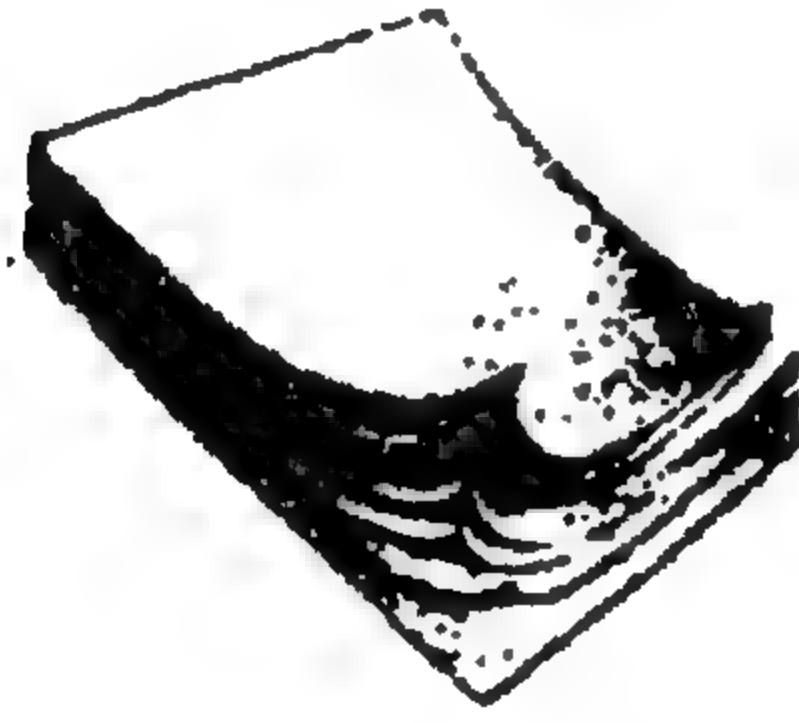
ورغم عنف مظاهر الاحتجاج والمقاومة لدى أعضاء هذه الجماعات التى تصل إلى حد اغتيال رئيس الدولة ، فإنهم يفتقرون إلى منظور محدد وواضح عن الأسباب الحقيقية للأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التى تأخذ بخناق طبقتهم وتزودى إلى ترديها فى هوة البؤس والفقر والعوز ، بل يبدو أنهم عازفون عن معرفة الأسباب الدنيوية لهذه الأزمة بلغة رجال الاقتصاد والاجتماع السياسية . إن أقصى ما يتردد فى هذا الشأن لا يخرج عن إطار ماورد فى كتاب " الفريضة الغائبة " من عبارات عامة عن واجب إقامة المجتمع الإسلامى دون الخطو إلى الأمام لتجديد الملامح التفصيلية لهذا المجتمع : " إن إقامة نظام اجتماعى سياسى إسلامى حقيقى هو قضية مقدسة يجب على كل مسلم جدير بالإسلام أن يبتغيها ، إنها الهدف الأول للجماعة المجاهدة ، والكفاح عندئذ كفاح مستمر ، لا ينتهى إلا بأحد أمرين ، الموت أو استئصال دولة الجاهلية ، وإقامة حكم الله فى الأرض " .

وإذا أمكننا تجاوزا أن نحدد العناصر البنيوية لايديولوجيا الرفض استقراء من تجارب إنسانية متعددة فيمايلى : مبدأ الرفض وتبريره ، أسلوب الرفض وآلياته ، بديل الرفض أو الهدف الفعلى المطلوب إحلاله محل الواقع المرفوض ، إذا أمكننا ذلك التحديد ، فبوسعنا أن نضيف ما يلي بالتطبيق على جماعات الرفض الإسلامية : أن مبدأ الرفض واضح ومصقول صقلا شديدا لدى هذه الجماعات - رفض المجتمع القائم بكافة سياساته وممارساته ، وتبرير الرفض يتمثل فى الوضع الطبقي المقهور لأعضاء هذه الجماعات والذي يجد تعبيرا عنه فى إعلان خروج المجتمع عن مبادئ الشريعة الإسلامية ، أما عن أسلوب الرفض وآلياته فهى واضحة ومعتمدة أيضا لدى الجماعات الاقتحامية ، وهوتغيير المجتمع بالقوة : " قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين " . كتب عليكم القتال وهو كره لكم " ... إلى آخر آيات القرآن الكريم التى تأمر بقتال الكافرين وبالجهاد فى سبيل الله . أما الحقيقة الغائبة لدى هذه الجماعات فهى بديل الرفض أو ملامح المجتمع الإسلامى الذى يراد إقامته محل المجتمع المزعوم

لصالح جماهير القوى المنتجة الحقيقية ، مجتمع تتأكد فيه الديمقراطية وحق المشاركة السياسية واحترام وتأمين حقوق الإنسان ، مجتمع يتساوى فيه المواطنون أمام القانون بصرف النظر عن الدين والأصل والعرق ، مجتمع تسود فيه الفضيلة فى الأخلاق ويصبح فيه فساد السلوك استثناء " شاذاً " ، مجتمع يوفر الفرص المتكافئة للأفراد والجماعات فى النمو الثقافى والاجتماعى المتكافئ ، وهو فى المقام الأول والأخير مجتمع تتحقق فيه كلمة الله لأن كلمة الله هى العدل والحرية . أليس الحوار إذن حول الأهداف الاجتماعية الفاضلة أنفع وأجدى لدنيانا وأخرانا من الحوار حول التوفيق بين الأدلة الشرعية وحول مسائل تحسبانية هى أدخل فى باب العبادات منها فى باب الشرائع ، وفى هذا فليعمل العاملون ، لأنه ينطوى على ترشيد للرفض الاجتماعى ووضعه على الطريق الصحيح .

فى مجتمعنا . وهى حقيقة تشهد مبدئيا بخصوصية ثقافية لهذا المجتمع علينا أن نتعامل معها عن اقتناع وإيمان ، إن شئنا لأحلامنا عن مستقبل هذا المجتمع أن نجد طريقها الحقيقى إلى النور .

وهى حقيقة تشهد على محدودية تأثير التبريرات الايديولوجية الوافدة فى إحداث تغير اجتماعى حقيقى فى مجتمعاتنا العربية ، وهذا هو التحدى الحقيقى الذى يفرض نفسه على المثقفين الثوريين ويفرض عليهم ألا يقفوا موقف التناقض المطلق مع حركات الرفض الإسلامى المعاصرة ، بل أن يتقدموا نحوها بأسطين الكف ، إنهم يقدمون مظاهر الرفض والاحتجاج ونحن معهم رافضون ومحتجون ، ولكننا نقدم بالمقابل مشروع الأمل فى مجتمع يعاد فيه توزيع الثروة



التيار الإسلامى

داخل

جماعات المصالح

فى مصر

د . أمانى قنديل

منذ

منتصف الثمانينيات تقريباً ، تبلورت داخل ساحات العمل النقابى فى مصر قوة التيار الإسلامى . ووضوح الظاهرة فى هذه الفترة ، لا يعنى بداية ميلادها ، وإنما كان محصلة لأنشطة وتفاعلات سياسية واجتماعية عديدة واكبت ساحة العمل السياسى القومى . وهناك عدد من المؤشرات ، سوف نتحدث عنها تفصيلاً ، ارتبطت بكشف الظاهرة عن نفسها .

ديموقراطية سلبية ؟

.. كيف أثرت هذه القوة داخل بعض الجماعات على حيويتها وعلى مستوى المشاركة النقابية ؟

ومن خلال الإجابات على الأسئلة السابقة ، نحاول كتابة هذا المقال طرح تقييم موضوعى ، يستند على مؤشرات محددة ، لظاهرة التيار الإسلامى داخل بعض جماعات المصالح .

١ - تفاوت فاعلية التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح :

.. أول ما يلفت نظرنا ويستدعى التحليل ، هو عدم التوازن فى نشاط وفاعلية التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر . فإذا كان منتصف الثمانينيات تقريباً ، هو اللحظة التى طرحت على الساحة مولوداً ضخماً ، فإن هذا يعنى سنوات من العمل سبقت هذه اللحظة وأعدت لها . وقد

أولها الترشيح لمجالس النقابات والجماعات ضمن قائمة تعلن عن نفسها باسم القائمة الإسلامية ، أو تحت شعار الإسلام هو الحل ، ثانيها : تزايد نسبة الإقبال على التصويت لصالح مرشحي التيار الإسلامى ، وبشكل * منظم يكشف عن قدرات تنظيمية ومهارات للتعبئة . وثالثها : تنوع وتزايد مظاهر النشاط الفكرى والثقافى والاجتماعى ، فى بعض النقابات ، والذى يشير إلى تأييد هذا التيار .

ويسعى هذا المقال إلى تحليل الظاهرة والإجابة على بعض التساؤلات الهامة المرتبطة بها ، ومنها : لماذا تحولت بعض النقابات إلى ساحة للعمل السياسى ؟ وكيف نفسر فاعلية التيار الإسلامى داخل البعض منها دون الآخر ؟ .

.. ما هى القضايا التى تبنّاها مؤيدو التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح ، وهل اختلفت تلك القائمة على جدول الأعمال التقليدى ؟ ، هل أثر تصاعد قوة التيار داخل بعض جماعات المصالح على تضامن الجماعة وقدرتها على الاتفاق ؟ بعبارة أخرى هل ارتبط بصراعات داخلية وممارسات

* د . أمانى قنديل : باحثة فى العلوم الاقتصادية والسياسية - مصرية .

للبحث فى الأسباب التى تقف وراء ذلك :

إن نشاط وفاعلية أى جماعة للمصالح ، يحكمها عدد من الاعتبارات التى ترتبط بطبيعة أعضائها ، وانتماءاتهم المهنية والاجتماعية ، كما يحكمها أيضاً اعتبارات أخرى تتعلق بحجم الجماعات ، وأهدافها والتضامن بين الأعضاء . وهى فى مجموعها يمكنها أن تفسر التفاعلات داخل الجماعة وأوزان القوى بداخلها . وفى حالة تحليل ظاهرة التيار الإسلامى داخل بعض النقابات أو الجماعات دون البعض الآخر ، يصبح المتغير الخاص بالمهنة ومجال الاهتمام ، هو المتغير الرئيسى . فالجماعات ذات الطبيعة الاقتصادية ، ومن أمثلتها الغرف التجارية والصناعية وجمعية رجال الأعمال المصريين واللجنة الاقتصادية لرجال الأعمال بالإسكندرية وغيرها ، ترتبط بالسياسة الاقتصادية وتقلباتها . ويغلب عليها الاهتمام بمشاكل لها طبيعة يومية ، ولها طبيعة مادية فى نفس الوقت ، وهى تتأثر فى نشاطها بتغيرات وتقلبات سوق المال وأسعار الصرف وحركة التعامل مع العالم الخارجى . ولا شك أن طبيعة المهنة على النحو السابق وطبيعة الاهتمام ، تؤثر سلباً على إمكانية توفر مناخ فكرى وثقافى واجتماعى يصلح لنشاط التيار الإسلامى . ومراجعة أنشطة جماعات رجال الأعمال على مدى السنوات الماضية * لا يكشف عن أى نشاط فكرى أو اجتماعى أو اقتصادى يرتبط بالتيار الإسلامى . كما أن كل التحالفات التى تنشأ فيما بين الجماعات بعضها وبعضها ، أو داخل جماعة بعينها لا يحكمها إلا اعتبارات المصلحة والضغط على صانع القرار لتحقيق أهداف محددة .

والخلاصة ، بخصوص النقطة السابقة ، أن مناقشة تصاعد التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح ، لا يعنى امتداد الظاهرة بنفس الفاعلية إليها جميعاً أو إلى معظمها . بل إن الظاهرة تتركز فى بعض النقابات المهنية ، وبأشكال ودرجات مختلفة . وتنخفض فاعليتها كثيراً داخل نقابات العمال ، وتختفى من الجماعات ذات الطبيعة الاقتصادية .

٢ - تحليل الظاهرة فى علاقتها بالمناخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى

لكى يمكن تقييم هذه الظاهرة ، من المهم تحليلها ضمن المناخ السياسى والاقتصادى والاجتماعى العام . بمعنى عدم تقييمها بشكل جزئى مستقل . وإنما فى سياق أكبر وأوسع من التفاعلات . فمع إعلان تبنى النظام لسياسة الانفتاح الاقتصادى ، ثم التعددية السياسية المقيدة أو المركزية ، تمتعت معظم جماعات المصالح فى مصر بحرية نسبية أكبر .

اتضحت المؤشرات السابقة بجلاء فى بعض النقابات دون البعض الآخر إذ تركزت بشكل أساسى فى نقابتي الأطباء والمهندسين . ثم وبدرجة أقل فى نقابتي المحامين والصحفيين ، بينما غابت بشكل شبه تام عن بعض النقابات المهنية الأخرى ، مثل نقابة المعلمين . بهذا المعنى ، فإن نشاط التيار الإسلامى وفاعليته ، قد تركزت فى النقابات المهنية ولكن مع ملاحظة تفاوته من نقابة إلى أخرى ، حتى نكاد لا نلاحظ له أى وجود داخل البعض منها . كذلك وإذا جاز لنا أن ندخل نوادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، ضمن هذه النقابات المهنية ، سنلاحظ درجة عالية من الفاعلية والقدرة على التعبئة والتنظيم ، تُسجل لصالح التيار الإسلامى . وبداية رصد الظاهرة تعود إلى عام ١٩٨٤ ، ثم تتصاعد وتتضح فى انتخابات ١٩٨٦ كما سنأتى إلى ذلك فيما بعد .

وإذا كانت النقابات المهنية على وجه العموم هى المجال الحيوى لنشاط التيار الإسلامى فى جماعات المصالح ، فإن السؤال الهام الآن هو : ماذا عن النقابات العمالية ، وماذا عن الجماعات ذات النشاط الاقتصادى .. (الغرف التجارية والصناعية وجماعات رجال الأعمال) ؟

فى هذا الإطار ، نلاحظ شبه غياب للتيار الإسلامى - كقوة فاعلة - فى النقابات العمالية ، سواء على مستوى الترشيح للمناصب القيادية ، أو لعضوية مجالس النقابات . أو على مستوى النشاط الفكرى والاجتماعى المصاحب . ورغم أن الملاحظة العامة على الانتخابات العمالية الأخيرة (١٩٨٧) ، هى ميلها إلى التسييس من خلال دخول بعض الأحزاب والقوى السياسية إلى الانتخابات ، فإن نجاح التيار الدينى فى معركة الانتخابات كان محدوداً . وقد اعتمد على أنصاره فى قطاع الإنتاج الحربى والكيماريات والصناعات الهندسية . إلا أن خبرة الانتخابات فى حالة نقابات العمال تختلف عنها فى حالة النقابات المهنية . إذ تتميز فى الأولى بسيادة طابع المصالح اليومية للعمال ، مع الاهتمام بالقضايا والمشاكل ذات الطبيعة الاقتصادية (الأجور والمرتبات ، وغلاء الأسعار ، والعلاقة مع مجالس الإدارات ... إلخ) ومن هذه الزاوية ، فإن خبرة التيار الإسلامى داخل النقابات العمالية ، بدت محدودة وسلبية إلى حد كبير .

وإذا انتقلنا إلى جماعات المصالح التى يتسم نشاطها بالطبيعة الاقتصادية ، وترتبط بالأساس بالسياسة الاقتصادية ، سوف نلاحظ على الفور الغياب التام لأى تنظيم أو نشاط يرتبط بالتيار الإسلامى . وهو ما يدفعنا

فقط من الأطباء بالجهد والمال من منطلق أن هذا أيضاً واجب ديني . وفي أثناء تحركنا للدعاية الانتخابية في طول البلاد وعرضها للدعاية الانتخابية ، لم يقدر لنا أن نلاحظ أي برنامج يطرحه الزملاء من مرشحي القائمة الخضراء . إلا أن قوة وتنظيم التيار الإسلامي في النقابات تستحق الاحترام ، وترجمتها صندوق الانتخابات إلى نتائج كاسحة . إن فاعلية هذه المجموعة أعلى من فاعلية محترفي الانتخابات الذين هيمنا على النقابة قبل الثمانينيات " (١) .

وبالإضافة إلى الأسباب السابقة التي هيأت المناخ للقوى السياسية داخل بعض جماعات المصالح ، فهناك أسباب أخرى تعود إلى أوضاع النقابات ذاتها . فنقابات الثمانينيات ونحن على أعتاب التسعينيات ، تختلف عن تلك القائمة من قبل في السبعينيات أو الستينيات . فمن حيث الحجم تزايد بشكل مضاعف على الأقل ، عدد أعضاء معظم النقابات المهنية . وارتبط بذلك تزايد نسبة الشباب داخل هذه النقابات ، فهم يشكلون ٤٠ ٪ من نقابة الأطباء على سبيل المثال . ونسبة متقاربة في معظم النقابات الأخرى . وهم يمثلون قوة اجتماعية جديدة وكبيرة لها مشاكلها المعقدة ، ولها طموحاتها أيضاً . وإدراك أهمية هذه القوى الصاعدة ووضع خطة للتعامل معها ، قد يكون المفتاح الرئيسى لنجاح العمل النقابي في هذه الفترة . ولهذا فإن التيار الإسلامي والذي نجح في إثبات وجوده داخل بعض النقابات المهنية ، ينجح في نفس الوقت في اجتذاب قطاعات كبيرة من الشباب ، وطرح بدائل محددة للتفاعل مع مشاكلهم . (مواجهة البطالة في نقابة المهندسين ، ومواجهة انخفاض دخول الأطباء الشباب وأزمة الإسكان في نقابة الأطباء ..) ومن ناحية أخرى ، فإن معظم النقابات المهنية كانت منذ بداية الثمانينيات تواجه أزمة في مواجهة ضغوط ومطالب أعضائها . ومراجعة الشعارات التي طرحتها القائمة الإسلامية ، في بعض النقابات المهنية ، توضح إعلانهم عن التصدي للفساد وتوجيه ميزانية النقابة لصالح أعضائها ، وغيرها من الشعارات التي تمس مباشرة أوضاع النقابات ، وتتعلق بمصالح الأعضاء . أضف إلى هذا عزوف نسبة كبيرة من أعضاء النقابة عن المشاركة في التصويت ، وحضور الجمعيات العمومية . ويعكس ذلك من ناحية شعور الأعضاء بأن النقابة لا تعمل لصالحهم ، كما تعكس في نفس الوقت أزمة الممارسة الديمقراطية وأزمة العلاقة بين القيادات والأعضاء .

وهكذا فإن تصاعد قوة التيار الإسلامي داخل بعض جماعات المصالح ، يرتبط بالمناخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد . .

وقد سمحت هذه الحرية للقوى الاقتصادية والاجتماعية بالتعبير عن نفسها ، إما في إطار هياكل الجماعات التقليدية القائمة من قبل أو من خلال هياكل وأنماط جديدة (جماعات رجال الأعمال) . وفي الوقت الذي تحققت فيه هذه الحرية النسبية للجماعات وبعض القوى الاجتماعية ، لم يسمح النظام السياسي لبعض القوى السياسية بالتعبير بشكل شرعي عن نشاطها ومن أهمها القوى الإسلامية ، والناصرية ، وبعض فصائل اليسار المصري . وفي هذا الإطار ، كان من الطبيعي أن تتوجه بعض هذه القوى نحو ساحات العمل النقابي لاختبار قوتها وفعاليتها من جانب ، ويهدف التعبئة من خلال الاحتكاك بمشاكل المواطنين من جانب آخر . كذلك ، فإن اقتفاء الأحزاب السياسية القائمة للجماهيرية ، ومحدودية قدرتها على التعبير عن مصالح القاعدة العريضة قد أضافا عاملاً آخر لتحول هذه القوى نحو العمل السياسي داخل النقابات .

وإذا كانت الخبرة الغربية لجماعات المصالح ، قد خلقت علاقات وثيقة متبادلة بينها وبين الأحزاب السياسية ، فإن الخبرة المصرية أبرزت درجة من الشك وعدم اليقين في جدوى الاعتماد المتبادل بين الطرفين ، ولهذا فقد كان دخول بعض الأحزاب السياسية ، إلى معركة انتخابات بعض النقابات (النقابات العمالية في ١٩٨٧) حتى فترة قريبة ، يواجه بشعور من عدم الارتياح وعدم الثقة ، وقد يكون أحد الأسباب التي وقفت وراء ذلك الخوف من تحويل ساحة النقابة إلى ساحة للصراع السياسي يضاف إلى ذلك دخول الحزب الوطني الحاكم بكل ثقله ، لتأييد بعض مرشحيه في المناصب القيادية . تستوى في ذلك نقابات العمال مع النقابات المهنية (خاصة المهندسين والأطباء ..) وقد أدى ذلك إلى تركيز القوى الإسلامية على الفوز بأكثر عدد من المقاعد داخل مجالس النقابات ، فيما عدا استثناءات قليلة (نادى أعضاء هيئة التدريس بعد عام ١٩٨٤) .

بهذا المعنى ، لا يمكن الادعاء بأن ساحة العمل النقابي وفرت الفرصة للقوى الإسلامية دون غيرها . فالباب كان مفتوحاً أمام تدخلات السلطة وتأييدها لمرشحيها ، وأمام الناصريين ، وأمام اليسار . ولكن استطاعت القوى الإسلامية بخبرتها السياسية التاريخية ، النفاذ إلى معازل بعض جماعات المصالح ، اعتماداً على تنظيمها الدقيق وقدرتها على التعبئة .. ويفسر أحد الأطباء ضمن القائمة المعارضة (لجنة الوعي النقابي) للتيار الإسلامي من داخل نقابة الأطباء ، هذا الوضع بقوله " إن عدداً كبيراً من مؤيدي التيار الديني يعتبرون حضور الانتخابات واجباً دينياً ، إقامة الشهادة لله " . كما شارك عدد كبير من المواطنين وليس

إطار اسم " لجنة الوعى النقابى " .
وتوضح متابعة نسبة مشاركة الأطباء فى الانتخابات ،
تزايدها مع بداية الثمانينيات تدريجياً ، ثم ارتفاعها إلى
أقصاها فى انتخابات ١٩٨٨ . فقد بلغت نسبة المشاركة
٣٥ ٪ من الأطباء المتقدين (عدد الأطباء الذين لهم حق
الانتخاب من واقع الكشف التى أرسلتها النقابات الفرعية
والذين سددوا الاشتراك حتى عام ١٩٨٧ ، بلغ ٥٠ ٤٥
طبيب) وقد شارك فى الانتخابات حوالى ١٠ ١٩ طبيب ،
وهو أكبر رقم شهدته الصناديق فى نقابة الأطباء . بينما عدد
المشاركين فى انتخابات ١٩٨٦ ، قد بلغ حوالى ٨٠ ١١
طبيب . صحيح أن عدد الأطباء فى تزايد ، إلا أن المؤشرات
تقول إن الثمانينيات قد شهدت تضاعف عدد الأطباء من ٤٠
ألف إلى ٨٨ ألف فى حين تضاعفت مشاركتهم حوالى ٦
مرات من ٣ آلاف عام ١٩٨٠ إلى ١٩ ألف
عام ١٩٨٨ (٢) .

ما هى علاقة زيادة نسبة المشاركة فى انتخابات نقابة
الأطباء وتضاعف قوة التيار الإسلامى داخل النقابة ؟

يمكن أن نتلمس اتجاهين لتفسير هذه الظاهرة داخل نقابة
الأطباء . يرى الاتجاه الأول أن هذه الحيرة مصدرها دخول
بعض القوى السياسية - خاصة التيار الإسلامى -
ساحة العمل النقابى (٣) فقد أدى ذلك إلى زيادة الإقبال
على المشاركة بالتصويت ، إما للتعبير عن تأييد مرشحى
القائمة الإسلامية ، أو لمعارضة هذه القائمة وانتخاب آخرين .
بينما يرى أنصار الاتجاه الثانى ، ومعظمهم من الشباب
أعضاء النقابة ، أن الإقبال على التصويت مصدره المشاكل
الضخمة التى يواجهها الأعضاء خاصة من الشباب ، إذ تزداد
أعباء الضغوط الاقتصادية ، وتقلص فرص العمل بالخارج
وتتناقص ميزانية وزارة الصحة ، ويبحث الأطباء عن مخرج
لهم من خلال موقف جماعى يتمثل بالنقابة .

ومن الممكن أن نفسر ازدياد نسبة المشاركة فى انتخابات
نقابة الأطباء من خلال الاتجاهين معاً . فلا شك أن قدرة
التيار الإسلامى على تعبئة أنصاره تمثل أحد الأسباب
الرئيسية ، وكذلك محاولة مواجهة هذا الزحف من خلال
أصوات مضادة . ومن المهم أن نتذكر أن نسبة كبيرة من
أعضاء نقابة الأطباء من المسيحيين ومعهم قطاع كبير من
الأعضاء المسلمين المتخوفين من التطرف الدينى .. بالإضافة
إلى العلمانيين والديمقراطيين والليبراليين والاشتراكيين
والناصرين .. وهؤلاء ليسوا بالندرة التى نتصورها ، وهم
أطباء نشطون ومهتمون بالعمل النقابى والعام (٤) .. بهذا
المعنى ، ومن خلال هذا رأى الذى طرحه أحد ممثلى لجنة

ويمكن تلخيص طبيعة هذا الارتباط فى العوامل التالية :

- ١ - التيار الإسلامى أحد القوى المحجوبة عن الشرعية .
- ٢ - جماعات المصالح قمت بدرجة أكبر نسبياً من
الحرية ، سمحت للقوى السياسية بالحركة فى ساحتها .
- ٣ - لم يكن التيار الإسلامى وحده ، هو القوة الوحيدة
فى ساحة العمل النقابى ، ولكن فتح الباب أيضاً للأحزاب
السياسية خاصة الحزب الوطنى ، كما فتح للتيارات الأخرى
من الناصريين ومن اليسار .
- ٤ - التيار الإسلامى تمتع بقدرة تنظيمية عالية وقدرة
على تجنيد المؤيدين .
- ٥ - أوضاع النقابات ذاتها التى شهدت تضاعف مطالب
الشباب ومشاكلهم ، والعزوف عن المشاركة ، والخدمات
النقابية المختفية ... سمحت جميعها للتيار الإسلامى بأن
يتحرك وينشط وي طرح البديل .

٣ - مظاهر قوة التيار الإسلامى داخل بعض
الجماعات :

إذا كنا فى مجال مناقشة التيار الإسلامى كظاهرة داخل
بعض جماعات المصالح ، يصبح من المهم طرح المؤشرات
المختلفة التى تدلل على الظاهرة . وأولها هو ما تعلق بفوز
القائمة الإسلامية بأكثر عدد من المقاعد داخل مجالس
النقابات .

لعل أبرز ما يترجم حجم التيار الإسلامى داخل جماعات
المصالح ، هو صندوق الانتخابات . ففى فترات التجديد
النصفى لمجالس بعض النقابات المهنية وهى الأطباء
والمهندسون ، بالإضافة إلى نوادى أعضاء هيئة تدريس
الجامعات ، نجح مرشحو التيار الإسلامى فى الفوز بأكثر عدد
من المقاعد . والمعركة الانتخابية هنا ، خاصة فى نقابة
الأطباء والمهندسين ، تركزت بالأساس على مجالس النقابة ،
وليس على قيادة أو رئاسة النقابة . وهو فى الحالتين
السابقتين يحظى بتأييد من جانب الحزب الوطنى . ومنذ
منتصف الثمانينات تقريباً ، وفى نقابة الأطباء ، بدت القائمة
الإسلامية المرشحة واضحة ، وأحرزت نجاحاً ملموساً إلا أنه
بعد الانتخابات الأخيرة التى أجريت عام ١٩٨٨ أصبح من
الممكن الحديث عن ظاهرة . إذ شهدت النقابة انتخابات
التجديد النصفى لمجلس نقابة الأطباء وانتخابات النقيب .
وأشارت نتائج الانتخابات إلى ارتفاع نسبة مشاركة الأطباء
فى التصويت . كما كشفت عن مزيد من القوة لصالح
مرشحى التيار الإسلامى ، وفى الوقت ذاته بلورت ، ولأول
مرة ، قوة يسارية جديدة طرحت نفسها لجموع الأطباء فى

الوعى النقابى ، يمكن أن نفسر حيوية الانتخابات الأخيرة بنقابة الأطباء . ونضيف إلى ذلك ، بالطبع ، الضغوط الاقتصادية ومشاكل المهنة التى يواجهها الأطباء خاصة من الشباب .

لقد حصلت قائمة المرشحين تحت شععار " الإسلام هو الحل " ، على ١٢ ألف صوت من حوالى ٢٠ ألف صوت اتجه لانتخابات مجلس نقابة الأطباء . وبمقارنة حجم التأييد الذى لاقتته هذه القائمة بمثيلتها فى الانتخابات التى سبقتها ، يتضح حصول قائمة التيار الإسلامى على حوالى ٦ آلاف فقط . معنى هذا تضاعف حجم التأييد ، فى إطار فهم زيادة نسبة الإقبال على التصويت ، وتضاعف عدد الأطباء .

وإذا كانت انتخابات نقابة الأطباء ، وفوز القائمة الإسلامية قد مر دون صراعات تذكر ، وفى إطار من زيادة المشكلة النقابية ، فإن انتخابات نقابة المهندسين قد شهدت فوزاً للقائمة الإسلامية ولكن فى إطار الصراع من جانب ، وانخفاض نسبة المشاركة من جانب آخر . فنقابة المهندسين التى كانت تضم عام ١٩٨٧ ، لحظة الانتخابات التى تقوم بتحليلها ، حوالى ١٨ ألف مهندس ، قد شهدت صراعات بين القوى التى تضمها . فقد انقسمت الجمعية العمومية على نفسها ما بين جمعية تعتبر نفسها الممثل الشرعى ، وأخرى تحتج عليها وتتخذ قرارات مخالفة وتطالب بمسألة النقيب وأعضاء مجالس النقابة . هناك صراع إذن على مستوى القيادة والتمثيل الشرعى ، وهناك صراع آخر على مستوى القوى التى تضمها النقابة . وأطراف هذا الصراع التيار الإسلامى من جانب ، وتكتل العسكريين من جانب آخر . (٥) وقد حقق الأول انتصارات كبيرة داخل مجلس النقابة ، فى مواجهة القوى الأخرى التى أيدها النقيب . وفى انتخابات النقابة العامة التى تضم سبع شعب فاز التيار الإسلامى بـ ٥٤ مقعداً من جملة المقاعد المطروحة للمنافسة وهى ٦١ مقعداً . وفى الانتخابات الفرعية فازت القائمة الإسلامية كاملة فى الإسكندرية والفيوم والسويس والمنوفية . بينما لم تلق نجاحاً فى المنيا والجيزة . وقد أضاف لنجاح القائمة الإسلامية المرشحة لمجالس نقابة المهندسين عام ١٩٨٧ ، نجاحاً إلى ما سبق أن أحرزوه فى انتخابات ١٩٨٥ .

واللافت للانتباه ، تكرار نفس الظاهرة فى ذات التوقيت فى بعض نوادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات . فى القاهرة ، وأسيوط والإسكندرية والمنصورة . وفى انتخابات التجديد النصفى الذى شهدها نادى أعضاء هيئة تدريس القاهرة - فى أبريل ١٩٨٦ - انحصر التنافس بين قائمة

اليسار وقائمة التيار الإسلامى ، الذى فاز بكل المقاعد .

٤. النشاط الثقافى والاجتماعى والسياسى للتيار الإسلامى داخل جماعات المصالح :

إذا كانت القائمة الإسلامية قد نجحت فى الفوز بمعظم المقاعد فى مجالس نقابتي الأطباء والمهندسين ، وفى بعض نوادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، فإن نشاط التيار الإسلامى بدا واضحاً فى حالة نقابات أخرى . ومن أهم هذه النقابات نقابة المحامين . وفى عام ١٩٨٦ ، تشكلت لجنة الشريعة الإسلامية بالنقابة ومارست أنشطة متنوعة ، فقد نظمت ندوات أربع حول حقوق الإنسان فى الإسلام . اشترك فيها ممثلون من نقابات الأطباء والمهندسين والصحفيين . ودعت إليها عدداً من السياسيين والمفكرين . كما قامت لجنة الشريعة الإسلامية بنقابة المحامين بعقد مؤتمر إسلامى كبير بالنقابة ، تحت عنوان : " ضد الاعتقال والتعذيب وانتهاك حقوق الإنسان " . وطالبت كل النقابات المهنية بالتجمع لمواجهة هذه الاعتداءات . كما عقد بالنقابة مؤتمر " الحركة الإسلامية والتحديات الراهنة " ، وهو ما يعكس نفس الاتجاه . كذلك فإن أنشطة نقابة الأطباء عامى ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ قد اتسمت فى جانب كبير منها بالبعد الإسلامى . إذ نظم مجلس النقابة ندوة هامة عن الإرهاب اشترك فيها بعض ممثلى التيار الإسلامى وبعض العلمانيين . كما ناقشت النقابة فى جانب من أنشطتها قضية الفتنة الطائفية ، وعقدت مؤتمراً للإعجاز الطبى فى القرآن ، وندوة حول الطب والشرائع السماوية ، وندوة الشباب المسلم والتحديات المعاصرة . وهو ما يشير إلى وضوح البعد الإسلامى فى نشاط النقابة ، والذى يفسره زيادة عدد أعضاء مجلس النقابة من التيار الإسلامى . كذلك اتجهت أنشطة نوادى أعضاء هيئة التدريس ، فى جانب منها ، نحو البعد الإسلامى . فعقدت عدداً من المؤتمرات والندوات حول قضايا الشريعة الإسلامية . كما تضمنت توصيات وقرارات المؤتمر العامة دعماً لنفس التوجه ، منها ما نص عليه المؤتمر العام الذى عقد فى باريس ١٩٨٨ من أن : " إصلاح الأحوال فى مصر وخروجها إنما يأتى باتباع الشريعة الإسلامية ، الذى قضى الدستور فى مادته الثانية باعتبارها المصدر الأساسى للتشريع " .

وهكذا نلاحظ انعكاس تشكيلة مجالس نقابات بعض جماعات المصالح على أنشطتها ونواحي اهتمامها ، وهى نتيجة طبيعية . ولكن من المهم إثارة تساؤل حول اهتمامات هذه الجماعات القومية والسياسية هل تأثرت سلباً أو إيجاباً بغلبة التيار الإسلامى فى مجالسها النقابية ؟ تكشف مراجعة القضايا القومية والمهنية التى اتجهت إليها جماعات

أعضاء هيئة التدريس ، تمثلت فى غلبة مؤيدى القائمة الإسلامية على تشكيل مجالس النقابات . وفى نقابات أخرى مهنية أيضاً - مثل نقابتى المحامين والصحفيين - تمثلت الظاهرة فى بعض أنشطة فكرية وثقافية قامت بها لجان ، أو قام بها بعض أعضاء النقابة . وعلى الجانب الآخر ، فى نقابات العمال ، لم يبرز إلا ملامح ضعيفة لنشاط قيادات إسلامية . وفى جماعات رجال الأعمال غابت الظاهرة تماماً .

واتضح أيضاً من التحليل السابق ، أن دخول التيار الإسلامى ساحة العمل النقابى ، أتى مواكباً لنشاط بعض الأحزاب والقوى السياسية داخل جماعات المصالح . كما أتى مواكباً لتدخلات السلطة لتأييد بعض مرشحيها . بعبارة أخرى شهدت السنوات القليلة الماضية قدراً كبيراً من تسييس العمل النقابى . إلا أن التيار الإسلامى تميز على التيارات الأخرى المختلفة لليسار واليمين - فى أنه اعتمد على تنظيم دقيق وقدرة تاريخية لتعبئة وتجنيد الأعضاء . وأخيراً فقد أبرز التحليل السابق ، أن غلبة التيار الإسلامى على مجالس نقابات الجماعات السابقة ، لم يرتبط بتأثير سلبي على مواقف النقابة القومية والمهنية . بل على العكس فقد ارتبط فى بعض الأحيان (نقابة الأطباء) بمواقف أكثر حسماً وقوة ، فجماعات المصالح تختلف عن الأحزاب السياسية فى أنها رابطة اختيارية أو إجبارية تجمع الأعضاء بهدف تحقيق مصالحهم . بعبارة أخرى فإن الأداء عامل أساسى يحدد فاعلية العمل النقابى . وإذا تنامى لدى أعضاء الجماعة الشعور بأن النقابة - ممثلة فى مجالسها - تعمل لصالحهم ولصالح المهنة فى إطار من الالتزام القومى ، فإن النتيجة الطبيعية هى تأييدهم . بهذا المعنى ، ومن هذا المنطلق ، نجح التيار الإسلامى فى قيادة العمل النقابى فى بعض الجماعات ، استناداً على واقع أحوال النقابة ، وبهدف الإصلاح وتعميم الفائدة . الأداء إذن يمثل متغيراً رئيسياً يحدد استمرارية التيار الإسلامى أو غيره داخل جماعات المصالح . وهو درس أولى ينبغى أن نعيه جيداً .

المتغير الثانى هو تحريك الغالبية الصامتة داخل النقابات سواء فى القاهرة أو الأقاليم . فلا شك أن نسبة المشاركة النقابية من خلال التصويت هى نسبة منخفضة . فهى فى أحسن أحوالها (نقابة الأطباء) كانت ٣٥ بالمائة ١١ ومراجعة دعوة الجمعيات العمومية للأعضاء فى بعض النقابات ، تكشف عن حالة اللامبالاة والانفصال شبه التام بين النقابة وأعضائها . فى عام ١٩٨٨ وجه مجلس نقابة الصحفيين الدعوة لأعضاء الجمعية العمومية للأعضاء ، ولبنى فى المرة الأولى ما لا يزيد عن ٢٦ عضواً ، وفى الثانية ٢٥ عضواً

المصالح هذه عن استمرار نفس المواقف من القضايا القومية والمهنية . بل ، على العكس فى حالة نقابة الأطباء ، حدث تصاعد ملموس خلال الأعوام القليلة الماضية فى الاهتمام بالقضايا القومية . وفى احتفال النقابة بالعيد التاسع للطبيب المصرى (١٩٨٧) فجر الأعضاء قضية التعذيب أمام رئيس الوزراء . وأعلنت النقابة استنكارها لعمليات الاعتقال والتعذيب التى تعرض لها بعض المتهمين فى أعقاب محاولة اغتيال حسن أبو باشا . وقد أعلنت النقابة فى ، مواقف متتالية إدانة الإرهاب والمطالبة بالمزيد من الحرية والديمقراطية وتضييق الفوارق بين الطبقات وكفالة حق الحياة والعمل . وكان للنقابة مواقف إيجابية واضحة - مادية وأدبية - لدعم الانتفاضة الفلسطينية . وعلى المستوى المهنى حدث تقدم ملموس فى تقديم الخدمات النقابية خاصة فى مجال العلاج والإسكان . وأعلن مجلس النقابة أن مشروع الدورة المالية للمجلس (١٩٨٨ - ١٩٩٠) هو رفع مستوى دخول الأطباء .

بعبارة أخرى ، يمكن القول إنه ، فى حالة نموذج نقابة الأطباء ، لم يؤثر تشكيل مجلس النقابة الذى يغلب عليه التيار الإسلامى ، فى طبيعة المواقف والقضايا القومية والمهنية التى تتبناها النقابة ، ونفس الملاحظة تنطبق على كل من نقابة المهندسين ونوادى ، أعضاء هيئة تدريس الجامعات . فالأول غلب على نشاطها التوجه نحو مواجهة قضية البطالة بين خريجي كليات الهندسة ، ومحاولة وضع الحلول لها . والثانية - أى النوادى - تمسكت بالدفاع عن قضايا الحريات ووقف العمل بقانون الطوارئ واحترام حرية الجامعات وانشغلت بشكل رئيسى بمشروع قانون الجامعات ومشروع تعديل اللائحة الطلابية وهو ما يشير إلى أن تصاعد التيار الإسلامى فى بعض جماعات المصالح لم يؤثر بالسلب على القضايا القومية والمهنية التى تبنتها هذه الجماعات من قبل . وإنما أضيفت قضايا جديدة على جدول أعمالها ، تضمنت أبعاداً فكرية وثقافية واجتماعية تتعلق بالجماعة الإسلامية ، وأبعاد أخرى سياسية تتراصل مع حركة التيار الإسلامى على المستوى القومى .

خاتمة . حول مستقبل التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح .

تبين من التحليل السابق أن تصاعد قوة التيار الإسلامى ، قد تبلورت على ساحة العمل النقابى منذ منتصف الثمانينيات إلا أنها ارتبطت ببعض النقابات المهنية دون البعض الآخر . وفى نقابات الأطباء والمهندسين ونوادى

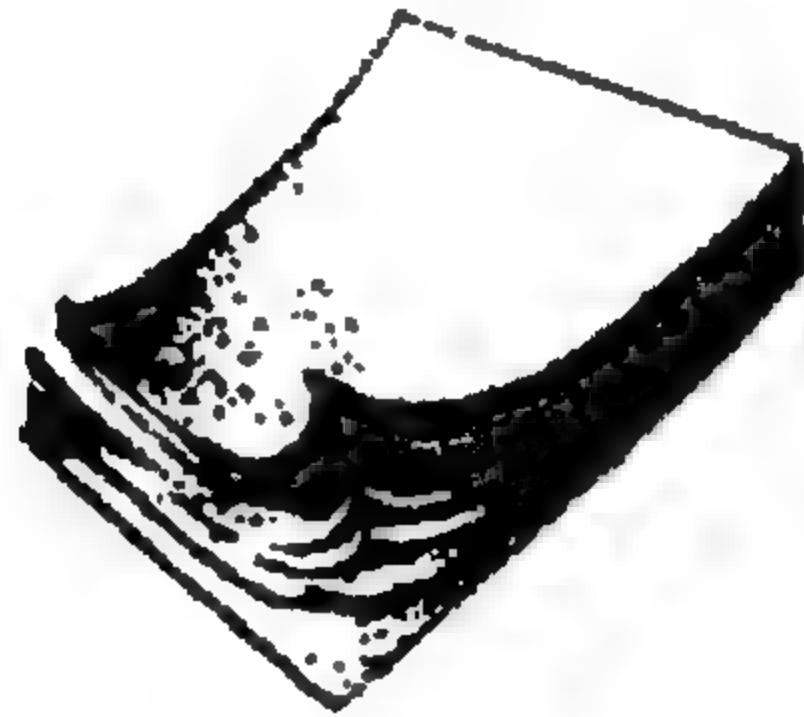
التيار أو غيره ، على مستوى العمل النقابي . ويبقى مستقبل العمل النقابي مرهونا في الأساس بمدى مشاركة القاعدة العريضة من الأعضاء ، في العاصمة والأقاليم ، وهي مشاركة لا تتحدد فقط بصناديق الانتخاب ، وإنما بالإسهام بالرأى والعمل في تطوير الجماعة المهنية ، وفي تطوير علاقتها بالمجتمع ككل .

(من ١٠.١٧ لاكتمال النصاب القانوني) وهو ما يكشف عن أزمة حقيقة في العلاقة بين الجماعة وأعضائها . والمتغير الثالث ، هو قدرة مجلس النقابة على تشكيل الجماعة ككل ، وبغض النظر عن التيار السائد وهي مسألة تحتاج إلى حسابات دقيقة ، وتتسم بالصعوبة في نفس الوقت . لكنها عامل أساسي يحدد مستقبل هذا

الهوامش

- (٢) مجلة الأطباء ، (أكتوبر ١٩٨٨) ، ص ٢٨
(٣) د. عصام العريان ، عضو مجلس نقابة الأطباء ، لقاء شخصي بالباحثة ، (نوفمبر ١٩٨٨) .
(٤) د. إيهاب إدوار الخراط ، " حيوية جديدة في انتخابات نقابة الأطباء " م . س . ذ ، ص ٤٩ .
(٥) لمزيد من التفصيل راجع : د. أماني قنديل " جماعات المصالح " ، في التقرير الاستراتيجي العربي ، (١٩٨٨) .

- * راجع : د. أماني قنديل ، " جماعات المصالح " ، التقرير الاستراتيجي العربي ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، السنوات ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ .
(١) إيهاب إدوار الخراط ، " حيوية جديدة في انتخابات النقابة : هل تحسب للتيار السلفي أم عليه " ، مجلة الأطباء ، العدد ١٠٣ (أكتوبر ١٩٨٨) ص ٤٨ .



المسيحيون العرب

بين الطائفية والوطنية

*

(فى البحث عن القيم المشتركة وتهدد التعصب)

د . عاصم الدسوقي

حقاً أن المسلمين والمسيحيين يجهلون التراث العربى المسيحي ؟ ومن هنا أصبح النقاش والحوار حول هذه النقطة أمراً ضرورياً استجلاء للفروض واستكناها للحقيقة . (١) .

هل

إن طرح السؤال بهذا الشكل المباشر الجريء يبرز بوضوح المشكلة الطائفية فى العالم العربى ، ويعزو أسبابها إلى الجهل بالتراث العربى الذى صنعه كل من المسلمين والمسيحيين ، أو على الأقل يعزو أسبابها إلى تجاهل المسلمين العرب لدور المسيحيين العرب فى صياغة التراث .

الحقوق .

ولم يعد مطلوباً أو نافعاً ، فى مثل هذه الحالات ، استحضار نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة فى شأن التسامح مع المسيحية أو المسيحيين .. إذ لا فائدة من التذكير بذلك بين آن وآخر . ولكن المطلوب دراسة هذه النصوص فى الواقع من حيث ما انتهت إليه تطبيقاً وبعيداً عن إطار المثاليات . (٣)

وليس من باب المغالاة القول إن كثيراً من المسلمين مثقفين ومفكرين وسياسيين أو حتى علماء دين وقفوا عند حد النصوص فى النظر إلى المشكلة الطائفية ، ناسين أو غير عارفين أن التشريع الإسلامى أو الأحكام الفقهية تشكلت واكتملت حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى ، أى بعد انتهاء الفتوحات الإسلامية بحوالى قرن تقريباً (تمت أكثر الفتوحات فى النصف الأول من القرن الأول الهجرى عدا

كما أن السؤال يعكس قلق المسيحيين العرب فى المحيط الإسلامى العربى على المصير من حيث دفعهم باستمرار إلى زاوية " الأقلية " ، وحصرهم فى ركن الملة والطائفة ، على حين أن المسيحية العربية هى جزء عضوى من الواقع الاجتماعى والثقافى العربى والإسلامى ، وهى بالتالى لا تستطيع الانفصال عنه حتى لو أريد لها ذلك ، وإلا فقدت هويتها . (٢)

ويبدو أن هذا الأمر لا يشغل بال المسلمين " الأغلبية " الذين يطمئنون على حاضرهم فى أمان ، والذين اكتفوا فى المناخ المعاصر بترديد الحكمة القائلة : إن المسيحيين فى ذمة المسلمين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . ولو أنه كان معمولاً بهذه الحكمة الحكيمة التى تعنى ببساطة حقوق المواطنة وواجباتها ، لما كان هناك سبب لإقامة ندوات تبحث فى مشكلة تعدد وهمية أو مصطنعة إلى آخر هذه التوصيفات التى تقال عندما يقتتل أطراف الملل المختلفة ، أو عندما يراود المسيحيين شعور الأقلية المهضومة ضائعة

* د . عاصم الدسوقي : عميد كلية الآداب - جامعة سوهاج - مصرى .

الأديان في الوطن الواحد وتحت مظلة سياسة واحدة . (٧) .

لقد أدى التسامح الإسلامى إذن ، والذي يجب أن يفهم فى إطار الظروف الموضوعية لنشأة الدولة الإسلامية وفتوحاتها الأولى ، إلى بلورة الطوائف المسيحية بدلاً من اندثارها . وهذا الانتشار كان ممكن الحدوث إذا ما طبق المسلمون الأوائل قاعدة إكراه الرعايا على اعتناق الإسلام ، وبالتالي فإن بقاء هذه الطوائف عبر التاريخ يعد شهادة على سماحة الإسلام وإنسانيته الذى أقر لغير المسلمين حقوقهم الفردية والجماعية .

ولقد ظل التسامح هو قاعدة الحكم الإسلامى ، وكانت مظاهره تتسع فى عصور القوة والازدهار والاتصال بالشعوب الأخرى ، وكان يتقلص بل وينقلب أحياناً إلى ضده فى عصور الضعف والانقسام والانحسار ، أو عندما كانت تتولى الحكم شعوب جديدة دخلت دار الإسلام واستولت على السلطة فيها بفعل قدرتها الحربية ودون أن يكون لها تراث حضارى سابق ، مثل المماليك والعثمانيين .

وبشكل عام ، هناك فرق بين التسامح والمساواة ، والحكم الثيوقراطى ، سواء فى الشرق الإسلامى أو الغرب المسيحى ، يستبعد فكرة المساواة بين أصحاب الديانات المختلفة مع استمرار منهج التسامح ، ذلك أن السلطة فى الثيوقراطية تستمد شرعيتها من مصدر إلهى يفرض أن يكون الانتماء الأول للمرء إلى دينه أو إلى طائفته ، وترتب فيه فئات الشعب أساساً حسب هذا الانتماء . (٨) ومن المعروف أن مصر كانت البيئة التى تأسس فيها نظام الملل ، ذلك النظام الذى بدأ بتعيين أربعة قضاة للمذاهب السنية الأربعة مع إثارة المذهب الحنفى ، ثم امتد ذلك إلى المذاهب الإسلامية الأخرى ، فالطوائف المسيحية . وما لبثت معالم هذا النظام أن اتضحت أيام العثمانيين ، وهو نظام يعتمد مبادئ الإمام أبى حنيفة فيما يتصل بالترقية بين الدين الواحد والشرائع المختلفة ليعطى العصبية والأعراف والطوائف استقلالية داخلية أكبر . (٩)

ولقد كرس الحكم العثمانى فى المشرق العربى نظام الملل الذى سمح للطوائف غير الإسلامية بتطبيق شرائعها الخاصة فى الأحوال الشخصية وإدارة أوقافها ومعاهدها الدينية . ومن هذا النظام وخلفياته ، نشأت فكرة الطائفية المسيحية (١٠) وغير المسيحية وخاصة فى لبنان حفاظاً على كياناتها . (١١) وربما كان الوضع الحضارى للعثمانيين القادمين من أواسط آسيا مسؤولاً إلى حد كبير عن استمرار منهج التسامح الإسلامى إزاء الملل والطوائف غير الإسلامية

الأندلس) ، وهذا معناه أن الفقهاء استمدوا آراءهم من سلوك السلطة والجماعة الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمة آنذاك ، فكانت أحكام كل منهم عبارة عن تقنين لموقف السلطة أو الجماعة وتصرفها وقتها بشأن مختلف القضايا التى طرأت أو فرضت نفسها ، وهذا يفسر اختلاف أحكام الفقهاء فى هذا الشأن . (٤)

والحق أن الأصول الإسلامية تخلو من أية مظاهر للتعصب تجاه المسيحيين حتى نجد مبرراً للجماعات الإسلامية المعاصرة فى تفكيرها ومسلكتها الراهن ، فلم تكن المسيحية فى الحجاز وقت نزول الإسلام قوة سياسية يحسب حسابها ، ولهذا لم يتصارع النبی معها بعكس ما حدث مع اليهودية ، بل لم يعرفها الإسلام كمجموعة بشرية فى عالمه المتكون إلا فى أواخر حياة النبی عندما اتصل به مسيحيو الحجاز وعاهدته بعض المستوطنات المسيحية فى أطراف الجزيرة ناحية الشام ، ولهذا كان موقف القرآن بشكل عام ناحية المسيحيين إيجابياً سياسياً وسلوكياً . (٥)

ومع هذا ، فالذى حدث أن المسيحيين العرب تحولوا من ملة دينية إلى طائفة اجتماعية ثم إلى أقلية سياسية وظفت توظيفاً سياسياً ماهراً .. فكيف انتهت الأمور إلى ذلك ؟

قد يبدو غريباً أن نقول إن التسامح الإسلامى أوجد الطائفية المسيحية ١٢ .. فالسياسة التى اتبعها العرب المسلمون منذ أول فتوحاتهم قد أعدت جماهير البلاد المفتوحة لتقبل سلطانهم ، وهى سياسة كانت فى ذاتها فتحاً فى عالم الفكر والدين استندت إلى الآية الكريمة : " لا إكراه فى الدين .. " ، وهى ابتكار عبقرى ، لأنه للمرة الأولى فى التاريخ تنطلق دولة دينية فى مبدئها وأساس وجودها وفى هدفها ، ألا وهو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة ، إلى الإقرار فى الوقت نفسه بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها ونمط حياتها فى زمن كان مبدؤه السائد : إكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم (تذكر المثل السائر : الناس على دين ملوكهم) (٦) . وأما أهل الكتاب الذين يختارون البقاء على دينهم فعليهم أن " يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون " . وهذه الجزية فيما يقوله الشراح ليست مبدأ عاماً مطلقاً فى كل زمان ومكان ، إذ إنها فرضت خوفاً من ميل المسيحيين لأهل الدار المعادية بسبب وحدة الدين ، وهو مفهوم يتصل بالرابطه الدينية التى كانت تحكم العلاقات آنذاك وقبل التوصل إلى الرابطة الوطنية واستقرار حقوق المواطنة أو صفة المواطنة التى تضم فى أعطافها كافة

بين الطائفية والوطنية

المؤسسة التعليمية (الأجنبية) هذا الدور من حيث تغذية أبناء الطوائف غير الإسلامية بايديولوجية سياسية تستخدم الدين وتمحوه لخدمة السياسات الاستعمارية الأوروبية ، فالتعليم الفرنسى ضمن أصدقاء لفرنسا ، والتعليم الإنجليزى الأمريكى ضمن دعاة للديموقراطية الغربية ، وضمن التعليم الرسمى الإسلامى (العثمانى) استمرارية الثقافة العربية الإسلامية التراثية وتوجيهها نحو معاداة الاستعمار الأجنبى وأعوانه المرتبطين به فى إطار الرابطة العثمانية أو الرابطة الإسلامية . (١٣)

ولا يجب أن ننسى فى هذا المقام أن انقسام الكنيسة الغربية إلى كاثوليكية وبروتستنتية انسحب بدوره على مسيحى الشرق حيث عملت كل من الكنيستين على التبشير بمذهبهما هناك على حساب الكنيسة الأصلية الوطنية (الأرثوذكسية) بكل تقاليدها ، حتى لقد كان الكاثوليكي والبروتستنتى فى الشرق يعيش فى حالة انفصام بين وطنه من ناحية وكنيستيه الغربية المنسلخة من التراث المشرقى العربى من ناحية أخرى . (١٤) ولقد وضع هذا التعدد المذهبى الكنسى الحكم العثمانى فى مأزق ، نظراً للخلافات التى كانت تحدث بين الفروق المسيحية نفسها ، وهاجرت البعض من ملة إلى أخرى طلباً لمنافع سياسية أو لحماية أجنبية تقدم ذريعة لتدخل الدول الكبرى الأوروبية ، ومن ثم كان تدخل الدولة لحسم الأمور واستقرارها وإن أخذ هذا التدخل طابع القوة والاستبداد . (١٥)

وعندما انهارت الدولة العثمانية نهائياً ابتداء من وصول جماعة الاتحاد والترقى إلى السلطة فى ١٩٠٨ وانتهاء بهزيمتها فى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) ، ودخول المنطقة العربية فى المشرق تحت الانتداب البريطانى والفرنسى على نحو ما هو معروف ، كانت الطبيعة الذاتية للطوائف قد تبلورت بفعل الظروف الاقتصادية والثقافية التى سبقت الإشارة إليها ، وفرض مصطلح " الأقليات الدينية " التى جاءت دول الانتداب لتحميها . وبمعنى آخر اقتسمت الدول الكبرى هذه الأقليات ورعت مصالحها وعمدت إلى تعزيز الروابط التقليدية التى تربطها بها .

مع ذلك ، فقد تنبه المثقفون المستنيرون من المسيحيين إلى خطورة وقوع " الأقليات " تحت الحماية الأوروبية " المسيحية " حتى لقد وقف النائب السورى فارس الخورى فى جامع أمية فى أعقاب الانتداب الفرنسى وقال قولته المشهورة : " إن مبرر وجود فرنسا فى هذه البلاد حماية النصارى .. أنا نائب النصارى فارس الخورى أطلب الحماية منكم أيها المسلمون وأرفضها من فرنسا " . (١٦)

ويؤكد هذا التسامح مشاهدات الرحالة الغربيين لأوضاع البلقان تحت الحكم العثمانى فى القرن السادس عشر ، وما قاله مارتن لوتر فى كتابه " النصيح بالصلاة ضد الأتراك " الذى نشر فى ١٥٤١ حيث حذر من أن الفقراء المضطهدين على يد الأمراء والملوك والجشعين يفضلون على الأرجح العيش فى ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين أمثال هؤلاء . (١١)

غير أن بلورة الطائفية فى أقلية سياسية - دينية أو دينية - سياسية فى المشرق العربى تحت الحكم العثمانى يعود إلى عاملين متداخلين : تطور أوروبا الاقتصادى من حيث انهيار النظام الاقطاعى وقيام النظام الرأسمالى الذى كان يحتاج إلى الأسواق الخارجية ، وحصول الدول الأوروبية على امتيازات للتجارة فى أنحاء الامبراطورية العثمانية منذ القرن السادس عشر ، وشدة الحاجة إلى تلك الأسواق ليس فقط للتوزيع وإنما للحصول على المادة الخام اللازمة للصناعة مع قيام الثورة الصناعية فى منتصف القرن الثامن عشر ، وحاجة المجموعة الأوروبية الصناعية إلى ركائز وقواعد فى مناطق الامبراطورية العثمانية دون الاكتفاء بالاتفاقيات التجارية التى عرفت باسم " الامتيازات " ؛ وتراجع الدولة العثمانية (رجل أوروبا المريض) أمام طفرة التطور الأوروبى الذى لم تجد له إلا تفسيراً دينياً ، فرفعت شعار الجامعة الإسلامية لمواجهة الغرب المسيحى ، فأيقظت بذلك الكيان الدينى للطوائف غير الإسلامية التى وجدت بدورها فى الغرب المسيحى حامياً لها لعامل وحدة الدين . ووجدت الدول الأوروبية فى هذه التكوينات الطائفية غير الإسلامية خير ركيزة لها لتيسير مصالحها الاقتصادية الجديدة ، وما كان من اختلال توازن التعايش الملى القديم ، وقيام الانفجارات الطائفية منذ ستينيات القرن التاسع عشر . (١٢)

لقد أدت الامتيازات التى منحتها الدولة العثمانية للدول الأوروبية ، إذن ، إلى اختراق الدولة اقتصادياً من الناحية التجارية فى المقام الأول ، وأدت حاجة التجار الأجانب إلى وكلاء وموظفين إلى سلب فئات محلية من التبعية العثمانية ، والانضواء تحت الحماية الأجنبية وما صاحب ذلك من امتيازات قانونية وتسهيلات تجارية . وأدى التوسع فى منح الامتيازات إلى اختراق نظام الملة تدريجياً ، وتحويل الطائفة غير الإسلامية إلى كيان الأقلية القائمة على الحماية ، وهو كيان لم يعرف فى التاريخ العربى الإسلامى كما سبقت الإشارة إليه . كما واكب الامتيازات وتغلغل رأس المال الأجنبى تمايز ثقافى واختراق للجهة الثقافية الواحدة العربية منهجاً وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً . ولقد لعبت

والخلاصة أن نظام الملل وإن كانت له جذور عربية إسلامية أصولية ، إلا أن الطائفية ليست نتاجاً له ، أى ليست تراثية ، وإنما هي جزء من الإرث الاستعماري الذي صاغها في أسلوب الأقلية ، ذلك أن الحضارة العربية حضارة توليفية تستوعب التعدد. الإثنى القومي والمذهبي داخل الإسلام وخارجه .. مع ملاحظة أن الطائفية انتعشت بشكل جنوني بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتي فُسرت دينياً من حيث أنها كانت عقاب السماء بسبب التخلي عن الدين .. (١٧)

إن تجاوز نطاق الملل والطوائف والأقليات الضيق في الوطن العربي والخروج من شرنقة التعصب يفرض على العرب جميعاً البحث عن القيم المشتركة والتقاليد الواحدة التي تجمعهم أكثر مما تفرقهم . وهذا المنهج يفرض مناقشة النسق الحضاري وهل يصنعه الدين أو تصنعه التقاليد والعادات والأعراف .. ولا شك أن الإجابة العلمية على هذا السؤال لا بد وأن تضع كثيراً من الأمور في نصابها وإطارها الصحيح ، فليس خافياً أن أحد أبعاد المشكلة الطائفية تتلخص في الشعور بالتفوق الحضاري للأغلبية المسلمة ومن ثم سيادة مبدأ التسامح أو القول بأن الحضارة العربية هي حضارة إسلامية ومن ثم عزل المسيحيين العرب عن الإسهام الحضاري تاريخياً .

إن دراسة التاريخ البشري تؤكد اضطراب مقولة النسق الديني للحضارة ، ذلك أن الدين والحضارة قيمتان مختلفتان ، فالدين قيمة روحية مثالية يسعى لها الإنسان ويتمثلها وإرادة إلهية ، أما الحضارة فقيمة مادية وأفعال إنسانية تاريخية متطورة . والنسق الحضاري يفترض أن يكون واحداً في كل مكان ، يضم أصحاب الخصائص الواحدة ويتفنى خارجه أصحاب الخصائص الأخرى . وعلى هذا الأساس : هل حضارة العرب المسيحيين هي ذاتها حضارة المسيحيين في أوروبا وأمريكا مثلاً ؟ .. أم أن كل من هؤلاء وأولئك يعيشون حضارة البلاد التي نشأوا فيها ؟ وهل حضارة العرب المسلمين هي ذاتها حضارة المسلمين في بقاع آسيا وأفريقية ؟ .. ومن هنا كانت أهمية القيم المشتركة والتقاليد الواحدة للشعب الواحد بصرف النظر عن اختلاف الأديان والعقائد . وبما يدل في تقديرنا على اضطراب مقولة النسق الديني للحضارة قول دعائها أن الحضارة الإسلامية هي حضارة روحية وليست مادية .

إن نفى النسق الديني للحضارة ينسحب على كل الأديان ، وفي هذا الخصوص فالبحث عن وجود حضارة

مسيحية أو كنسية يعتبر خارجاً - في عرف المسيحية الحقبة - عن الولاء للمسيح " الذي حرر الإنسان أو النفس الإنسانية من كل المذنبات " . والحضارة الغربية ليست حضارة مسيحية ، فقد صنعتها فلسفة وضعية بعيدة في جوهرها عن روح المسيحية ، بل وتتناقض معها ابتداء من أفلاطون وانتهاء بالبرجماتية الأمريكية . (١٨) والإسلام عقيدة ، وخلع الصفة الإسلامية على الحضارة جاء بانتشار مجموعة مركبة من العوامل الحضارية مع انطلاق الإسلام الذي حمل معه من الروح العربية القديمة الشيء الكثير . (١٩) وإذا كان الإسلام خاتم الأديان كما هو حقاً وفعلماً ، فهو لا يختتم حقاً إلا بالمسيحية ، أى أن كماله مشتق من كمالها كما تجلّى ذلك في تاريخ الحضارة العربية . (٢٠)

إذن ، فالتقاليد المشتركة هي الأرضية التي يعيش عليها العرب مسلمين ومسيحيين وهي النسيج الذي صنع ويصنع الثوب العربي الذي يلف الجميع ، وهي مسألة ليست اختيارية انتقائية كما قد يتوهم البعض ، وإنما هي مسألة مصيرية تدخل في نطاق الهوية . وليس عجيباً أن يدرك المسيحيون العرب ، أكثر من غيرهم ، حقيقة التراث المشترك ، ربما من واقع إحساس الأقلية الذين وجدوا أنفسهم أسرى له ، وهو ما دفعهم إلى البحث في التراث عن أنفسهم في مسيرة الإنجازات الحضارية " الإسلامية " ليؤكدوا إسهامهم في الطب والعلوم والتصوف والخط والرسم والعمارة والزخرفة والشعر ، قائلين إن ليس له علاقة بالعقيدة الإسلامية ، والبلاغة ، مؤكدين أن النصارى كثيراً ما كانوا أفصح العرب ، وإن العجمة لا تأتي منهم وحدهم بالضرورة ، وإنهم بهذا كله يدخلون صميم الحضارة التي احتضنتها دار الإسلام ، ومعلنين أن خير كاتب في التمدن الإسلامي بين معاصريه كان مسيحياً من لبنان ألا هو جرجي زيدان ، (٢١) وإن كثرة من أبناء الطوائف الكاثوليكية في المشرق نادوا بالعروبة ، إحساساً منهم بانفصامهم عن الكنيسة الغربية الأم ، وانطلاقاً من ذهنية الأرض والتاريخ . (٢١)

وليس عجيباً أيضاً أن يأتي التنبيه إلى خطورة الطابع الديني - للصراع من المسيحيين العرب واعتباره شكلاً متخلفاً ، ربما من واقع شعور الأقلية أيضاً وإحساسها بالخطر ، وإشارتهم إلى أن الظروف تقتضي من الجميع تحديد الموقف في الصراع الشامل على المنطقة بين الوقوف في جبهة التحرر والتقدم ، أم الوقوف في جبهة التسلط والتخلف . وقولهم إن الخطر الاستعماري على المنطقة العربية في أشكاله الجديدة والمتطورة ما يزال قائماً ، وإن هذا الخطر من شأنه أن يقوى في المجتمعات المتخلفة ومنها المجتمعات العربية ،

بين الطائفية والوطنية

مع الحاضرين . والمحاضرات تقدم عبثه لحوار مسيحي - إسلامي ممكن .. حوار عقلاني يحترم في الآخر عقيدته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية الواقعية ، واقتناع الأكثرية بأن مسئولياتها تتضخم بضخامة حجمها من أجل الاتسجام الاجتماعي المنشود ، واقتناع الأقلية بأن سلامتها لا تأتي من حماية خارجية وهمية تستخدم في الوقت المناسب ، وأن يدرك الجميع بأن المعركة الرئيسية ليست فيما بينهم ، بل بينهم وبين التخلف الذي يضمهم قاطبة والذي هو أصل عللهم ، وهذا هو الطريق إلى قهر التعصب . (٢٣)

* إن التعصب ، كما رأينا ، صناعة أوروبية أدخلت للمنطقة العربية مع الغزو الرأسمالي ، وليس منهجاً ذاتياً إسلامياً يتعامل مع مجموعة من المواطنين باعتبارهم " أهل ذمة " خارج نطاق التاريخ كما تريد إقتناعا الجماعات الإسلامية المعاصرة بذلك . إن ما تقوم به تلك الجماعات - في ضوء ما سبق - لا يستند إلى نظام الملل ، ولا إلى نظام الذمة كما عرفه المجتمع تاريخياً ، ولكن يستند إلى نظام الأقليات الاستعماري وإلى فهم خاطيء لأصول التاريخ الإسلامي .

إن المواطنة الحقة ، بما تعنيه من واجبات وحقوق ، هي الوسيلة الأساسية لقهر التعصب ، وتفويت الفرصة على القوى الأجنبية لاخترق الجبهة الداخلية واللعب بالعواطف الدينية للأكثرية وللأقلية على السواء . ولعل أشعار ابن عربي ، الصوفي المسلم ، تصلح لتكون شعار المواطنة العربية في مواجهة التعصب والحماقة :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

النزعات الرجعية ، والوقوف في وجه التغيير والتحرر الصحيح الذي يتطلبه الحاضر والمستقبل والمقصود بالنزعات الرجعية هذه حركة بعض الجماعات الإسلامية التي تدعو إلى إحياء الحكم الإسلامي بالمعنى الشبوقراطي ، وحركة بعض الأقليات المسيحية التي تشدد على التمسك بالطائفية . وكل من النزعتين محاولة لمعالجة قضية مزمنة بأساليب مستمدة من الماضي دون تقدير الظروف الموضوعية . ومن شأن هذه الحركات اختراق روح المواطنة وتعقيد الموقف أكثر وأكثر ، وفتح الباب على مصراعيه لتدخل القوى الأجنبية .

ولا يجب أن يغرب عن البال أن من مصلحة إسرائيل تقوية الكيانات الطائفية في المجتمع العربي . ومن المعروف أنها لا تعترف أصلاً بوجود مجتمع عربي له حق في بناء قوميته ، ولا ترى في الشرق إلا مجتمعات دينية أو طائفية أو جنسية منفصلة أو متنافرة تفرض إقامة فسيفساء من الدول على نموذجها تكون فيه الدولة الأقوى . ومن هنا تلتقي الصهيونية والاستعمار مع تلك النزعات الرجعية في المجتمع العربي مستهدفة إقامة نظم قومية على أساس ديني أو طائفي ، أو تعميق الانقسامات الدينية والطائفية داخل المجتمع الواحد . (٢٢)

إن تجاوز الطائفية والمللية والأقلية في المجتمع العربي من أجل المواطنة الواحدة ، يعني أول ما يعني ألا يقف طرف إزاء الآخر ، بل مع الآخر ، من أجل بناء مجتمع قومي على أساس المصلحة العامة وفي إطار منجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين ، والعدالة بين فئاتهم وطبقاتهم ، والتحول عن " تسبيس " الدين إلى تقصى جوهره الروحي كرابطة حية بين المرء وخالقه ، ونبع فضائل ترقى كيان الإنسان ، وتغني عطاء الوطن والحضاري واستبدال التعددية الطائفية بتعددية التوجهات

الهوامش :

* خلال مارس وأبريل عام ١٩٨١ نظمت دار الفن والأدب ببيروت سلسلة من المحاضرات عن الواقع الطائفي في المجتمع العربي ، اشترك فيها ستة من صفوة مثقفي لبنان وعلماء الدين فيه ، وهم : إدمون رباط الأستاذ السابق في كليات الحقوق ، ورضوان السيد الأستاذ بقسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية ، ووجيه كوثاني أستاذ التاريخ بالجامعة اللبنانية ، وجورج خضر مطران جبل لبنان للروم الأرثوذكس ، وقسطنطين زريق أستاذ شرف للتاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت ، وطريف خالدي أستاذ التاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت . وقد قامت مؤسسة الأبحاث العربية بنشرها في نفس العام مع ملخص لأهم المناقشات التي دارت وجوده ويسعى للبحث عن نقاط الوحدة والتوفيق بين الأديان مع نفى النسق الديني للحضارة . ولقد رأيت عرض هذه المحاضرات -

الكتاب ، وإعادة تقديمها بشكل آخر بحثاً عن تغليب القيم المشتركة على القيم اللاتية وأهمية قهر التعصب على طريق إقرار حق المواطنة للجميع بدلاً عن الطائفية المقيتة .

(١) من كلمات جانين ويبيز عن دار الفن والأدب في بيروت التي نظمت المحاضرات ، ص ١٢

(٢) من كلمات إلياس خوري محرر الكتاب (المسيحيون العرب : دراسات ومناقشات) ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٩

(٣) رضوان السيد ، المسيحيون في الفقه الإسلامي ، ص ٣٥

(٤) نفسه ، والمذاهب الأربعة هي : المذهب الحنفي نسبة لأبي حنيفة (المتوفى ٧٦٧ م) ، والمالكي نسبة إلى مالك بن أنس

قضايا فكرية

(المتوفى ٧٩٥) ، والشافعية نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى ٨٢٠) ، والحنابلة نسبة إلى أحمد بن حنبل (المتوفى ٨٥٥) .

(٥) نفسه ، ص ٣٦ . راجع سورة المائدة : " ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً فإنهم لا يستكبرون (آية ٨٢) . وتذكر المصادر أن مسيحياً يدعى عثمان بن الحويرث من مكة حاول السيطرة على مكة بمساعدة قيصر الروم لكن قريشاً قتلته أواخر القرن السادس وقبل نزول الإسلام .

(٦) إدمرز رباط ، المسيحيون في الشرق قبل الإسلام ، ص ٢٧ -

٢٨

(٧) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٨) قسطنطين زريق ، المسيحيون العرب والمستقبل ، ص ١١٤ -

١١٥ .

(٩) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(١٠) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(١١) وجيه كوثراني ، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة

المحدثة ، ص ٦٢ .

(١٢) راجع قسطنطين زريق (ص ١١٥) ، ووجيه كوثراني .

(١٣) وجيه كوثراني ، المرجع السابق ، ص ٦٤ - ٦٥

٧١ - ٧٠ .

(١٤) إدمون رباط ، المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ ، جورج خضر ، المسيحية العربية والغرب ، ص ٩ .

(١٥) وجيه كوثراني ، المرجع السابق ، ص ٦٣ .

(١٦) وجيه كوثراني ، المرجع السابق ، ص ٥٧ - ٥٨ ،

قسطنطين زريق (ص ١١٥) ، محمد طاهر القاسمي (مناقش) ، ص ٣١ - ٣٢ .

(١٧) وجيه كوثراني (ص ٧٦ - ٧٧) ، إلياس خوري (مناقش) ، ص ١٢٥ .

(١٨) جورج خضر ، المرجع السابق ، ص ٩٦

(١٩) نفسه ، وأيضاً : محمد طاهر القاسمي (مناقش) ،

ص ١٤٩ .

(٢٠) طريف الخالدي ، اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي ،

ص ١٤٥

(٢١) جورج خضر ، المرجع السابق ، ص ٩٠ ، ٩٦ . راجع

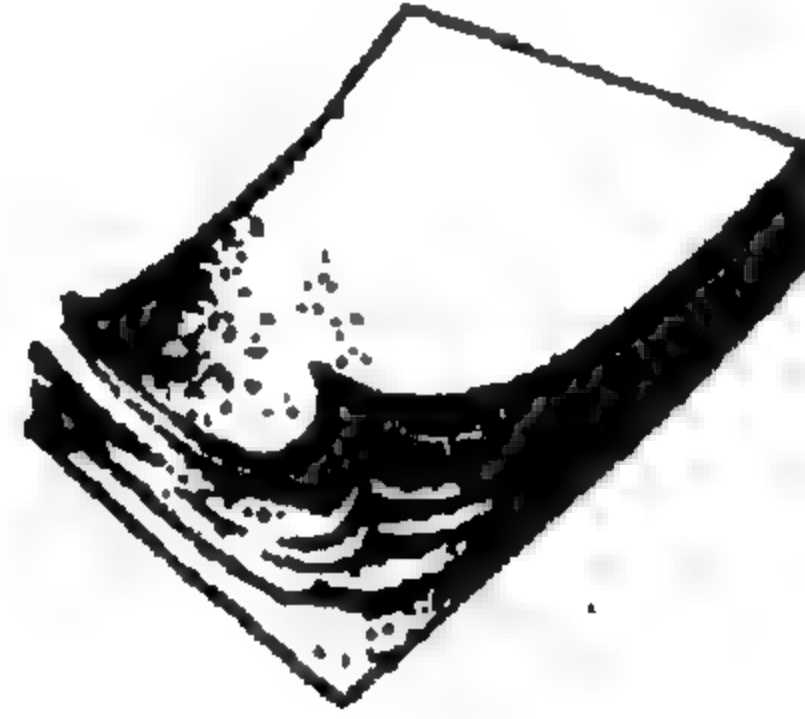
أيضاً أدبيات الفكر القومي العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر

(٢٢) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ١١٢ ، ١١٥ -

١١٦ .

(٢٣) نفسه ، ص ١٢١ - ١٢٢ ، وأيضاً : جورج خضر (ص

٩٧) .



حول المسألة الطائفية في لبنان

د . مسعود ضاهر

لا شك

أن اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ ، واستمراريتها إلى الآن دون أن تلوح في الأفق بوادر إيجابية تؤكد حل المعضلة اللبنانية في القريب العاجل ، قد طرحا بإلحاح أمام قوى الأمر الواقع في لبنان مهمات جديدة ليست قادرة على تقديم الحلول العلمية الملموسة لها . فالقوى السلطوية اللبنانية ، بهجتها الرسمية "الدولتي" من جهة و " المليشياوي " من جهة أخرى ، عاجزة عن توحيد لبنان ، ولا تمتلك برنامجاً واضحاً تستقطب حوله القوى الشعبية التوحيدية في جميع المناطق والطوائف اللبنانية .

البديل الثوري لا على المستوى اللبناني فحسب ، بل على المستوى العربي كله ، نظراً للترابط الوثيق بين لبنان ومحيطه العربي . انطلاقاً من هذه النظرة الشمولية للمعضلة اللبنانية يمكن التأكيد أن " البيرسترويكا " القائمة على قدم وساق منذ سنوات قليلة لتجديد المجتمع الاشتراكي في جميع دوله وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي هي حاجة عربية ملحة على الصعيدين النظري والعملية معاً . لقد مضى على ولادة الأحزاب والتيارات الماركسية في الوطن العربي فترة تزيد على ثلثي قرن مليئة بالتبدلات البنيوية العاصفة . ورغم صلابة وصمود هذه التيارات والأحزاب فإن عزلة معظمها عن جماهيرها الشعبية لم تعد بحاجة إلى إثبات ، لأنها ظاهرة ملموسة يمكن توكيدها بالمشاهدة العيانية في غالبية الأقطار العربية . دلالة ذلك أن هذه العزلة نتاج أزمة فكر وتنظيم تحتاج قوى التغيير الأكثر جذرية في الوطن العربي . ولابد من أبحاث جادة للدخول في عمق هذه الأزمة وتحليل أسبابها ونتائجها ، والخروج باستنتاجات ملموسة تساهم في تصليب قوى التغيير الجذري ، وعلى رأسها الأحزاب الشيوعية العربية .

لذلك تتعاضد مسئولية الأحزاب والقوى الوطنية التقدمية في لبنان ، وفي طليعتها الحزب الشيوعي اللبناني والمنظمات والتيارات التي تصف نفسها بالماركسية اللينينية ، ويات من واجبه طرح برنامج متكامل حول ضرورة التغيير الجذري في لبنان ، وأن تثبت بوضوح وبالممارسة العملية أن إمكانية التغيير متوفرة وأن قوى التغيير قادرة على الاضطلاع بمهامها كاملة .

كتب الشهيد كمال جنبلاط ، في أكثر من مناسبة ، أن أزمة الحكم في لبنان هي أزمة المعارضة والحكومة معاً . وأثبتت الممارسة العملية في الحرب الأهلية مصداقية هذه المقولة ، حتى أن غالبية الجماهير الشعبية باتت ضد قوى الأمر الواقع المعبر عنها بالمليشيات المسلحة ، لأن الممارسات السيئة لهذه المليشيات جعلت الجماهير الشعبية تتوق إلى الدولة السابقة رغم اعترافها بفساد تلك الدولة وقمعها الطبقي واستغلالها البشع .

يضاف إلى ذلك أن وثائق الحزب الشيوعي اللبناني أدانت باستمرار هذه الممارسات الشاذة ، لكنها اعترفت بوجود أزمة

* د . مسعود ضاهر : أستاذ التاريخ الحديث المعاصر - الجامعة اللبنانية - لبناني .

بشكل إجمالي ودون تفصيل في حدود هذه الدراسة .

ملاحق النقد لتطوير الفكر الماركسي حول المسألة الطائفية في لبنان

إن الباحث المدقق في المسألة الطائفية ، في لبنان ، يلحظ غياباً شبه كامل للدراسات الماركسية المتخصصة حول هذه المسألة بشكل خاص وحول المشكلات المرتبطة بالتراث أو بالموروث الديني بشكل عام . ولم تحظ هذه المسألة ، حتى اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية ، بما تستحق من اهتمام المفكرين الماركسيين بالمعنى الواسع لهذا المفهوم ، في الوقت الذي كان فيه الفكر الطائفي ، خاصة الجناح الماروني فيه ، ينتج أعداداً كبيرة جداً من الدراسات والأبحاث ، وينشر الوثائق والمذكرات والمعلومات الأرشيفية ، وغيرها من المعلومات التي رسخت مقولات طائفية وحيدة الجانب مازالت الساحة الثقافية في لبنان تعاني منها حتى الآن . وكان للدور المنحاز طائفيًا الذي قامت به تلك المقولات الطائفية الأثر الواضح في تنشيط الطوائف الأخرى للكشف عن وثائقها الطائفية في إطار سجل طوائفي حاد على حساب الحقائق التاريخية العلمية ، لأن كل طائفة كانت حريصة على تجميل صورتها إلى الحد الأقصى في نظر أبنائها ، وفي تحسين مواقفها الطائفية داخل النظام الطائفي الطبقي المسيطر . وكانت النتيجة الطبيعية أن تغذي الفكر الطائفي بالفكر الطائفي المضاد وامتلات رقوف المكتبات اللبنانية بمئات الدراسات الطائفية التي باتت عقبة كبيرة أمام ولادة دراسات تاريخية في لبنان تتمتع بالحد الكافي من النقد المنهجي ، والموضوعية العلمية ، والتماسك النظري ، حتى في كثير من الدراسات الأكاديمية الصادرة عن الجامعات اللبنانية أو في الخارج .

يتضح من ذلك أن غياب الدراسات الماركسية حول المسألة الطائفية في لبنان ، كان له نتائج سلبية للغاية على الصعيد النظري وفي الممارسة العملية بعد اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ .

فالمسألة الطائفية ذات تاريخ عريق على الساحة اللبنانية يرقى إلى مئات السنين قبل اندلاع الحرب . وكان لها دور بارز في الصدمات الدموية المتكررة في القرنين التاسع عشر والعشرين . ودفع اللبنانيون ثمنًا باهظًا من أرواح أبنائهم ومن ممتلكاتهم نتيجة تفجر هذه المسألة ، بفعل تركيبة داخلية ملامة من جهة ، وبفعل تدخل خارجي مستمر منذ القرن التاسع عشر من جهة أخرى ، ولما كانت الماركسية حريصة على تقديم التحليل للموس للواقع للموس ، فإن غياب التحليل الماركسي سابقاً حول المسألة الطائفية ، أو

فالتغيير بحاجة دائمة إلى نظرية متطورة باستمرار ، وإلى قوى صلبة فاعلة وقادرة حتى لا يتحول الكلام عن التغيير إلى كلام بالطلق ، في مرحلة أصبح فيها الفكر الماركسي في الوطن العربي مطالباً بتقديم التحليل للموس للمشكلات أو القضايا الملموسة وصولاً إلى استنتاجات علمية دقيقة حولها .

لذلك أثرت دراسة المسألة في لبنان ، كواحدة من أشد المشكلات الملموسة تعقيداً على الصعيد اللبناني ، ولأنها تنذر بالتحول إلى مشكلة عربية شمولية في أكثر من قطر عربي خاصة مصر والسودان .

لا يتسع المجال لدراسة الطائفية كظاهرة تاريخية عميقة الجذور في المجتمع اللبناني ، إذ سبق لنا وعالجنا هذا الموضوع في أكثر من ثلاثين بحثاً علمياً تناولت الكثير من جوانبه . كما أن موضوعنا ليس مخصصاً للبحث في ماضي المشكلات الرئيسية الراهنة في الوطن العربي ، بل لتصويب النظر المعرفي حولها من موقع قوى التغيير الجذري ، والحرص الشديد على تقديم المعرفة العلمية التي تتحول إلى سلاح مادي في أيدي الجماهير الشعبية العربية في معركتها المحتومة ضد الامبريالية والقوى الطبقية المرتبطة بها في الوطن العربي .

هكذا تتحدد الأسئلة المنهجية التي نحاول الإجابة عليها في هذه الدراسة ، ويتحدد معها الحقل المعرفي من حيث هو حقل تجديد في الفكر الماركسي حول المسألة الطائفية في لبنان . أبرز تلك الأسئلة هي التالية : إذا كانت البيروسترويكاً تعني إعادة البناء أو بالأصح إعادة تركيب البنى Restructuring ، فدلالة ذلك أن تجديد البناء على قواعد بنوية جديدة بحاجة إلى نقد منهجي ، لأن نقد التجربة الماضية - في النظرية والممارسة معاً - هو الشرط الأساسي والضروري لإنتاج معرفة علمية دقيقة حول المسألة الطائفية في لبنان ، وحول مسائل أخرى في لبنان كما في الوطن العربي ، نأمل أن تكون موضوع دراسات مستقلة لدى الماركسيين العرب . فما هي شروط المنهج النقدي لإنتاج المعرفة الجديدة حول هذه المسألة ؟ وما هو الحد الفاصل بين النظرة الماركسية الجديدة والإنتاج الماركسي السابق حول المسألة الطائفية في لبنان من جهة ، وبينها وبين الإنتاج غير الماركسي من جهة أخرى ؟ أخيراً ، ما هي قوى التغيير ذات المصلحة في التصدي للدولة الطائفية وبنائها الطائفية - الطبقية ، وما هي شروط وحدود التلاقى ، المرحلي أو الثابت ، فيما بينها ؟

تلك هي أبرز الأسئلة المنهجية التي نحاول الإجابة عليها

والوطني ، والقومي ، والأمني للشعب اللبناني . وليس صدفة أن يكتشف الفكر الماركسي اليوم مدى الضرر الذي لحق بقوى التغيير الجذري على الساحة اللبنانية نتيجة غياب التحليل العلمي الدقيق للظاهرة الطائفية التي شكلت إحدى الركائز الأساسية للمشروع الاستعماري الإمبريالي في الشرق العربي ، ونقطة ارتكاز هامة لبناء الدولة الصهيونية على أرض فلسطين . وليس صدفة أيضاً أن يكشف الماركسيون اللبنانيون ، خاصة في السنوات العشر الأخيرة ، هذا النقص الفادح في مجال الدراسات العلمية الماركسية حول المسألة الطائفية . فانصرف معظمهم إلى إنتاج الدراسات لسد فراغ كبير في هذا الجانب ، بحيث أنتج الماركسيون في عقد واحد أضعاف ما أنتجوه في العقود الستة الماضية الممتدة من ولادة الفكر الماركسي في لبنان حتى اندلاع الحرب الأهلية فيه .

وهنا أيضاً وجب النقد لأن ما كتب من دراسات كان يقوم باسم الماركسية وعبر أقلام ملتزمة بالخط الماركسي - اللينيني أو المتعاطفة معه تعاطفاً كاملاً . فنظراً للغياب غير المبرر للدراسات العلمية الماركسية حول المسألة الطائفية في المرحلة السابقة ، انبرى عدد كبير من الباحثين الماركسيين لإبداء آرائهم في جوانب متعددة من هذه المسألة المعقدة فكان بينهم المؤرخ ، والفيلسوف ، والاقتصادي ، والمسؤول السياسي ، وعالم الاجتماع ، والناقد الأدبي ، وغيرهم .

لم تكن أدوات النقد المعرفي متوفرة لجميع هؤلاء الباحثين بشكل معق ، ولم تكن هناك ندوات متخصصة للنقاش الداخلي أو العلني حول هذا الموضوع الشائك . لذلك جاءت الدراسات متفاوتة الأهمية ولا تخلو من قصور نظري ومعرفي في معطياتها ومنهجها وفرضياتها واستنتاجاتها . وكان للشهيد مهدي عامل الفضل الأساسي في إطلاق ورشة عمل ، هي فعلاً بيرسترويكا لبنانية عربية ، لدراسة المسألة الطائفية والتأسيس لفكر ماركسي جديد حول هذا الموضوع الهام . وشمل النقد الباحثين الماركسيين وغير الماركسيين ، الملتزمين وغير الملتزمين ، المتخصصين وغير المتخصصين . لكنه ميز في نقده بين نوعين من الدراسات حول المسألة الطائفية : الأول ضد أشكال متجددة باستمرار تنطلق من الفكر البرجوازي لتضع نفسها في خدمته . والثاني ضد إنتاج في الفكر الماركسي ينزلق ، عن وعي أو بدون وعي ، إلى مواقع الخصم الطائفي .

وككل عمل تأسيسي ، تأتي الدراسات الأولى مشبعة بالمرورث الثقافي السابق ، ويغلب التعميم على التحليل المعق ، وينصرف الباحث إلى إثبات مقولات وفرضيات

تقديم مقاطع عرضية في بيانات رسمية ومناسبات محددة لا ترقى إلى مصاف البحث العلمي المدقق ، جعل من واجب الماركسي ، الحريص على تصليب قوى التغيير ورفدها بالسلاح العلمي الضروري في معركتها ضد الطائفية والطائفيين ، أن يستخدم سلاح النقد ضد هذا الشكل من الممارسة التي تسيء إلى الماركسية من موقع الحرص عليها وإدعاء تمثيلها .

إن أهم ما يميز الماركسية كعلم أنها نظرية شمولية متطورة باستمرار ، وأنها مشروع متكامل يحتضن قوى التغيير الجذري على المستوى الكوني ، بهدف الوصول إلى مستقبل أفضل للإنسانية كلها . وبالتالي فالفكر الذي يتجاهل المشكلات القائمة أو يعجز عن تحليلها وتقديم الحلول الممكنة لها ليس من الماركسية بشيء . كما أن الفكر الذي يكتفي من الماركسية بنصوصها الجامدة ولا يحاول تجديدها وإغنائها والاستفادة من المنجزات العلمية العصرية ، ومن التبدلات البنيوية النوعية المتسارعة التي تشكل أحد منجزات القرن العشرين خاصة في النصف الثاني منه . هذا الفكر يسيء إلى الماركسية لأنه يجعل منها ، في أحسن الحالات ، سلاحاً لفهم الماضي وليس لتغيير الحاضر وبناء المستقبل . لذلك وجب النقد لتحرير النظرية الماركسية مما لحق بها من جمود قاتل بلغ درجة التحجر العقائدي في ممارسات كثير من القوى الثورية العربية . اللافت للنظر أن موضوعات وقضايا عربية معقدة واجهت القوى الثورية العربية في المرحلة الراهنة لم تكن مطروحة في السابق على آباء الماركسية ومنظريها . فكان على الماركسيين العرب تقديم التحليل العلمي الملموس لتلك القضايا بما يعزز من نفوذ الفكر الماركسي في أوساط الجماهير الشعبية العربية . لكن ذلك لم يحصل في كثير من الحالات . وأصيب الفكر الماركسي في معظم الأقطار العربية ، لأسباب موضوعية وذاتية . بجمود قاتل ، ليس أدل عليه من موقفه النظري والعمل في مجال الموروث الديني . ومن أبرز تجلياته على الساحة اللبنانية المسألة الطائفية .

لقد نجحت البرجوازية اللبنانية في قموه وجهها الطبقي ، والبأس " ديكتاتوريتها المقنعة " التي أشار إليها ميشال شيجا . وجهاً طوائفياً يصعب اختراقه إلا بتحليل آلية تشكّله ووظيفته الطبقية وممارساته السلطوية . ونجحت كذلك في تزييف الوعي الاجتماعي لدى الجماهير الشعبية ، بعد أن عرفت كيف ترتبها على أساس طوائفي وتحجب عنها كل أفق وطني وقومي عربي . فوجب النقد لما قام به الفكر الماركسي من تغييب طوعي للذات في مجال إنتاج معرفة نظرية حول مسألة هي في صلب النضال اليومي ، والمطلب ،

مسبقة ، لكن ورشة النقد بدأت مع مهدي عامل والمطلوب تحويلها إلى بيرسترويكيا عربية تشمل جميع القضايا التي تهم الجماهير العربية وليس المسألة الطائفية وحدها . وعلى الفكر الماركسي أن ينتج أولاً ، وبشكل دائم وخلق ، في جميع الموضوعات البحثية خاصة المعقدة منها ، سواء ما بحث فيه قدامى الماركسيين أو ما أغفلوا الإشارة إليه وتجنبوا الخوض فيه لأسباب متنوعة ، وعليه أيضاً أن يجدد نفسه باستمرار ، وذلك بالاستناد إلى الأبحاث العلمية الجديدة وإلى التبدلات الكمية أو النوعية على أرض الواقع ، وعليه دوماً أن يتقن فن النقد والنقد الذاتى كى ينتج اختلافه عن الفكر السائد . وأن يظهر تجده الدائم كحركة ثورية دينامية آلت على نفسها تغيير الإنسان والمجتمع معاً ، فى سيرورة معقدة لن تتوقف طالما أن حاجات الإنسان إلى التغيير والتطوير لا حصر لها .

عن المنهج المركب لتحليل المسألة الطائفية فى لبنان :

حظيت المسألة الطائفية فى لبنان باهتمام الباحثين اللبنانيين والعرب والأجانب ، لدرجة يمكن معها القول إن الجانب الكمى بات كافياً للخروج بمقولات واستنتاجات أقرب ما تكون إلى الدقة ورسم حركة الواقع اللبناني بكل تفاصيلها المعقدة ، خاصة فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

فى هذا المجال لا بد من تصحيح النظرة التى أطلقتها بعض الباحثين الماركسيين حول وجود ثنائية حادة تخترق الدراسات العلمية التى تناولت المسألة الطائفية فى لبنان : فهى دراسات تنتسب إلى المنهج الطائفى تقابلها أخرى تنتسب إلى المنهج المادى .

إن هذه المقولة بالغة الضرر لأن غالبية الباحثين فى العلوم الإنسانية ، خاصة فى السنوات الأخيرة ، يستخدمون المنهج المركب فى دراساتهم . ولعل أفضل المناهج التى يمكن توظيفها لفهم الظاهرة الطائفية فى لبنان هو المنهج التاريخى ، الاجتماعى ، المادى ، الديناميكى ، الوظائفى ، التطورى . فالطائفية ظاهرة تاريخية ، وبالتالي لا يمكن فهمها إلا على أساس تاريخيتها . وهى ظاهرة اجتماعية لأنها اخترقت النسيج الاجتماعى كله للشعب اللبنانى فى جميع مناطقه وطوائفه . وهى ظاهرة مادية لأنها ارتبطت بالحياة الاقتصادية واليومية للناس ، ولم تبق على مستوى الممارسات الدينية والطقوس والشعائر . وهى ظاهرة دينامية

لأنها أثبتت قدرة فائقة على الثبات والفاعلية فى مختلف حقب تاريخ لبنان الحديث والمعاصر . فكان لها وجودها الفاعل زمن " النظام المقاطعى " وأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية ، وما زالت فاعلة حتى الآن فى ظل هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالى ودولته البرجوازية التابعة للإمبريالية ، وهى ظاهرة ذات وظائف عديدة تستفيد منها القوى الطبقية المسيطرة فى عملية ديمومة سيطرتها الطبقية على المجتمع اللبنانى . أخيراً ، هى ظاهرة تطورية بسبب قابليتها للتأقلم مع التبدلات البنيوية والاقتصادية ، والاجتماعية ، والثقافية ، وغيرها ، لأنها تحتضن الموروث الروحى للجماعات اللبنانية . فهى جزء لا يتجزأ من الظاهرة الدينية ذات التكوين المعقد والتأثير الفاعل حتى فى ظل الأنظمة الاشتراكية . ودلت تجربة سبعين عاماً من قيام الجمهوريات الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى على أن الظاهرة الدينية مازالت حية فى نفوس الناس وأن تجاوزها مسألة فى غاية الصعوبة والتعقيد . لذلك لا بد من اعتبارها ظاهرة تاريخية قابلة للتطور ومراقبة لمختلف أشكال الأنماط والإنتاج وعلاقات الإنتاج والأنظمة السياسية .

لقد آن الأوان للخروج من دائرة التصنيفات " الحدية " إلى دائرة المنهج المركب الذى لا يعزل الظاهرة الاجتماعية عن مكوناتها التاريخية والاقتصادية والثقافية ، بل يقيم التفاعل فيما بينها على ضوء دينامية حركة الواقع وتطوره باستمرار . وانطلاقاً من هذا المنهج المركب يمكن تحليل الظاهرة الطائفية فى لبنان ، لا على ضوء الدراسات الماركسية القليلة والمتأخرة جداً التى تناولتها فى السنوات الأخيرة فحسب ، بل أيضاً على ضوء الدراسات الأكاديمية والأبحاث العلمية ، العربية والأجنبية ، الكثيرة التى غطت مختلف جوانب هذه الظاهرة المعقدة .

ولا بد من الاعتراف هنا بأن الأبحاث والدراسات الأكاديمية حول هذه الظاهرة قدمت معطيات ملموسة وأرقاماً مفيدة وإحصائيات غنية ، فى حين انصرفت الدراسات الماركسية أو التى قدمت نفسها باسم الماركسية إلى " أدلة " الظاهرة الطائفية وخرجت بمقولات سجالية تفتقر إلى المعطيات المثبتة . فقد طغى هم التنظير السياسى و " الأدلة " على دراسة الوثائق وتحليل حركة الواقع نفسه . وهذا الشكل من الدراسة لا يسهم فى تطوير النظرية الماركسية بل يسبب إليها فى معظم الأحيان . فليس كل من كتب باسم الماركسية كان مؤهلاً للتنظير واستخراج المقولات الدقيقة . كما أن آباء الماركسية أنفسهم ، وعلى رأسهم ماركس وإنجلز ولينين ، حللوا بدقة واستفادوا من معطيات الدراسات

الثالثة : مرحلة انهيار الدولة الطائفية بعد اندلاع الحرب الأهلية في لبنان ، وخاصة بعد ظهور تواطؤها العلني مع الغزو الصهيوني - الأمريكي - المتعدد الجنسيات صيف ١٩٨٢ .

ورغم بلوغ هذا الانهيار مرحلة متقدمة من الاهتراء تجلّى بانتهاء فاعلية سلطة رئاسة الجمهورية ، وشل البرلمان ، وانقسام الجهاز الحكومي والجيش وإدارات الدولة في أواخر ١٩٨٨ ، فإن المسألة الطائفية ما زالت فاعلة جداً وتمنع قيام البديل الوطني الديمقراطي ، وتعوق عمل قوى التغيير الجذري في لبنان . يضاف إلى ذلك أن هذه المرحلة بالذات شهدت أشكالاً من الصراعات الدموية المدمرة داخل الطوائف نفسها . فتحوّلت الطائفية إلى مذهبية ، ونشطت الاتجاهات المنطقية والعشائرية والعائلية داخل المذاهب نفسها . ودنعت الجماهير الشعبية المرهقة بالأوضاع الاقتصادية المدمرة وحرب الدولار والتجريح والإفقار والتجهيل ، ثمناً باهظاً للاقتتال المذهبي والطوائفي فاق بهمجيته الثمن الذي دفعته إبان الغزو الإسرائيلي للبنان .

ودلت التجربة على أن الطائفية ليست ظاهرة عرضية أو مؤقتة يمكن أن تزول بسرعة بعد إصلاح شكلي في النظام السياسي . فالتجربة الشهادية هي خير برهان على صحة هذه المقولة لأنها أدخلت تعديلات هامة على بنية النظام السياسي في لبنان ، لكنها تعديلات كانت تهدف أساساً إلى تأييد سيطرة القوى الطائفية وتوسيع قاعدتها الشعبية . وكانت المحصلة العملية لهذه التجربة أن اتسعت نسبة البرجوازية الصغيرة والبرجوازية المتوسطة في لبنان دون المساس بنظام الاقتصاد الحر والمنفلت من كل قيود وضوابط .

وقد بالغ الماركسيون أنفسهم في تقويم الدور الإيجابي للمرحلة الشهادية على طريق بناء الدولة الوطنية العصرية ، لكن الواقع الملموس أثبت خطأ هذا التقويم . فقد تلاشت إيجابيات المرحلة الشهادية إلى حد كبير . ودلت السنوات الأخيرة من الحرب اللبنانية وخاصة بعد الغزو الإسرائيلي عام ١٩٨٢ ، على انهيار الطبقات الوسطى التي سحقت بقسوة وأصبح الجوع يتهدد الكثير من شرائحها ، إلى جانب الطبقات الفقيرة والمعدمة التي اتسعت رقعتها لتشمل كل الطوائف والمناطق اللبنانية وباتت تشكل الغالبية الساحقة من الشعب اللبناني .

إن تبدلات بنوية جذرية باتت واضحة المعالم على خارطة الانقسامات العميقة داخل المجتمع اللبناني تتطلب تطوير المقولات الماركسية نحو مزيد من الدقة والعمق والشمولية .

العلمية التي كانت سائدة في عصرهم ، وعكفوا على دراسة التراث والاحصائيات والنظريات العلمية سنوات طويلة ، حتى جاءت دراساتهم على جانب كبير من الدقة والموضوعية والشمولية .

تجدر الملاحظة إلى أن الأبحاث الماركسية الميدانية والمزودة بالأرقام والاحصائيات حول المسألة الطائفية في لبنان مازالت ضعيفة للغاية . وأن المهمة الملحة في السنوات القادمة التي تواجه الماركسيين ، خاصة اللبنانيين منهم ، هي في الانتقال من حقل التنظير والأدلة إلى تكوين الفرق العلمية البحثية لتقديم الدراسات التفصيلية التي تشمل كافة جوانب الظاهرة الطائفية وتبرز أماكن القوة والضعف فيها .

يضاف إلى ذلك أن الطائفية ، كظاهرة تاريخية في لبنان وبعض الأقطار العربية ، مؤهلة للاستمرار بأشكال مختلفة . فقد عرفت كيف تتعايش مع المراحل الثلاث الأساسية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر :

الأولى : مرحلة الاستقرار حيث تتعايش الطوائف بهدوء تام وتقيم علاقات وثيقة فيما بينها وتحالف تبعاً لمصالح القوى الفاعلة فيها . ودلت التجربة اللبنانية على أن الصدامات بين اللبنانيين لم تكن دوماً طائفية بل كانت بعض القيادات تتضامن فيما بينها من طوائف ومناطق مختلفة ، وذلك تبعاً للظروف الداخلية من جهة وللثوى الإقليمية المحيطة من جهة أخرى .

الثانية : مرحلة الصدامات الدموية أو التفجر السياسي منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى الآن بشكل متقطع . فقد تداخلت مصالح الزعماء المحليين ، وهم زعماء طوائفهم بالدرجة الأولى . مع مصالح القوى الاستعمارية الخارجية الساعية للسيطرة على الوطن العربي وتفكيك السلطنة العثمانية . وتشير الدراسات العلمية حول هذه المرحلة إلى أن الطائفية كانت المرافق الأمين للصدامات الدموية الداخلية التي تمهد الطريق أمام الغزو الخارجي . ودلت بعض الوثائق الدامغة على جدلية العلاقة بين المشروع الصهيوني الإمبريالي في المشرق العربي ، من جهة ، وإصرار القوى الامبريالية على منع الوحدة العربية بالقوة ، من جهة أخرى .

وكانت المسألة الطائفية ، إلى جانب المشكلات العرقية والقبلية وغيرها ، من الركائز الأساسية لتجزئة المشرق العربي في ظل السيطرة الأنجلو - فرنسية بعد الحرب العالمية الأولى . في هذا السياق التاريخي تمت ولادة دولة لبنان الكبير . وعلى قاعدة توازنات طائفية داخلية وضمانات استعمارية خارجية .

فى دعم جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية لتحرير كامل التراب اللبناني من الاحتلال الإسرائيلى المباشر وغير المباشر .

إن المنهج الديناميكي المركب لفهم الظواهر الاجتماعية ، ومنها الظاهرة الطائفية ، يساهم فى تعميق الوعى النظرى لدى الماركسيين كما يساهم فى تفتيد الذرائع الداعية إلى استمرارية النظام الطائفى - الطبقي وتأييد سيطرته على الشعب اللبناني . فلبنان ليس وليد الطائفية ولن يزول بزوالها . والشعب اللبناني ليس نتاجاً كمياً للأرقام الطائفية المجمدة عند إحصاء فرنسى لعام ١٩٣٢ ، ولن تتضرر مصالحه إذا أجريت إحصاءات سنوية فى كافة المجالات ، ومنها المجال الطائفى ، على غرار ما تقوم به جميع الدول المتحضرة فى العالم . ونظامه السياسى قادر على التطور وتجاوز التوازنات الطائفية التى تكلمت على قاعدة ميثاق طوائفى غير مكتوب سُمى زوراً بالميثاق الوطنى ، ودستوره ، شيخ دساتير المشرق العربى منذ عام ١٩٣٢ ، قابل للتعديل والتغيير والتطوير . وقد فعل ذلك الفرنسيون ورجال العهد الاستقلالى الأول دون أن تهتز ركائز لبنان . ونظامه الاقتصادى الحر المنفلت لدرجة التسبب لايجاد شبيها له بين الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية فى أى بلد من بلدان العالم ، وهو بالتأكيد قابل للضبط ووضع القيود بهدف بناء دولة عصرية ذات سمات رأسمالية ولمصلحة شرائح واسعة من الطبقات البرجوازية نفسها .

هكذا تبدو الطائفية مسألة معقدة جداً ، إذ تنتشر فى التركيبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والإدارية والعسكرية والوطنية والقومية وغيرها من مكونات المجتمع اللبناني . والتجديد النظرى فى هذا الجانب يكمن فى فهم شمولية المسألة الطائفية أولاً ، وفى تقديم الأجوبة العلمية على المشكلات الحادة والمعقدة التى تطرحها على العمل السياسى اليومى فى لبنان . وما لم تستطع قوى التغيير الجذرى تقديم تلك الأجوبة فإنها ستبقى هامشية ومعزولة عن مناطق وطوائف بكاملها .

بعض الاستنتاجات :

من الصعب الإحاطة بكافة جوانب المسألة الطائفية اللبنانية فى دراسة واحدة أو عدة دراسات علمية ، لكن آراء جميع الباحثين من عرب وأجانب ، تكاد تجمع على أن الطائفية شاهد على عمق المأساة التى يعيشها المجتمع اللبناني الحديث والمعاصر والتى باتت تهدد مصير هذا البلد العربى بالضيق والتفكك وتوشك أن تنتقل عداوها الخبيثة إلى أكثر من بلد عربى يعانى صعوبة بناء الدولة العصرية الديمقراطية .

ومن المفيد جداً دفع النقاش مع المقولات الطائفية إلى حده الأقصى ، وبشكل علنى تستفيد منه الجماهير الشعبية عبر وسائل الإعلام ، المقروءة منها والمسموعة والمرئية . فميشال شيحا ، المهندس الأساسى للنظام السياسى اللبناني ، رأى فيه نظاماً قريداً من نوعه ودعا إلى تأييده من موقع فرادته لأنه بلد التعايش بين الأقليات الطائفية ، وبلد التلاقى بين الحضارات الدينية . فماذا بقى من هذه المقولة بعد الصدمات الدموية بين الطوائف التى تفككت إلى مذاهب تقودها عصبية عائلية وعشائرية ومناطقية ؟ وخلفاء ميشال شيحا وورثته الفكريون كتبوا عن التعددية الحضارية وعن الوحدات الاثنية المتفاعلة ، والطوائف المتشكلة ككيانات مستقلة قائمة بذاتها ، والطائفة - الجوهر المنغلق على ذاته ، " وعلى لبنان فى ذاته " الذى ليس بحاجة إلى تعريف من خارجه وعلى الحل التوافقى الذى تقوده وترعاه الدولة المركزية وغيرها .

هذه المشكلات المعقدة تثير إلى رغبة ، ضمنية أو معلنة ، لدى غالبية المثقفين اللبنانيين المدافعين عن النظام السياسى القائم بضرورة الحفاظ على لبنان ، كوطن حر مستقل ، مع خلاف واضح حول طبيعة النظام السياسى المستقبلى الصالح للبنان وموقع الطائفية فيه . وهذه مسألة سجالية ، تحتاج إلى تكاتف جهود جميع الماركسيين وأصدقائهم ، بالإضافة إلى فئات واسعة من المثقفين الديموقراطيين والليبراليين والمؤمنين بوحدة لبنان وعرويته ، ورفض كافة أشكال التقسيم والتجزئة والكانتونات والعزلة عن الوطن العربى والتعامل مع إسرائيل . وهنا بالضبط تكمن أهمية المنهج المركب لتقديم الأجوبة الملحة ومن موقع الفكر الماركسى بالذات ، حتى تتحول إلى برنامج عمل تلتف حوله جماهير واسعة من الشعب اللبناني ، فى مختلف مناطقهم وعلى امتداد جميع طوائفهم .

ولابد من التنبيه إلى مخاطر النهج الطائفى ، إذا تمت مجابته بمنهج طبقوى أو اقتصادى وحيد الجانب . فالمسألة اللبنانية أعمق بكثير من مسألة طوائف وتعايش طائفى ونظام طائفى . إنها مسألة وجود لبنان وطناً حراً مستقلاً عربياً موحداً . وهى مسألة قوى سياسية طبقية راهنت على المشروع الصهيونى كما راهنت على الإمبريالية فى جميع تجلياتها وقواها الفاعلة فى المشرق العربى . وهى مسألة دولة مركزية فشلت فى استمرار سيطرتها الطبقية تحت وطأة قوى التغيير ، فحاولت الربط المحكم بين استمرار الدعوة إلى التغيير فى النظام السياسى اللبناني واستمرار الحرب الأهلية بين الطوائف اللبنانية . وهى مسألة انتماء لبنان العربى ، ورفض التعاون مع العدو الإسرائيلى ، والمشاركة النشيطة

ولما كانت الدولة الطائفية هي الضامن الرئيسى لبقاء النظام الطائفى ومن خلاله يعاد توزيع النسب الطائفية ، فإن إعادة بناء الدولة الطائفية فى لبنان بعد انهيارها فى الآونة الأخيرة وهن بموقف قوى فى المعارضة اللبنانية وتحالفاتها العربية والدولية من الطائفية والدولة القائمة على أساسها من حيث هى الشكل الملائم لسيطرة البرجوازية اللبنانية التابعة للإمبريالية .

فالبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والعسكرية والثقافية وغيرها ، الفاعلة فى لبنان فى ظل دولته المركزية أو بعد انهيارها ، مازالت بنى طائفية ذات صلات تبعية بالإمبريالية ، سواء من حيث تطورها أو استمراريتها . ومن نافذة القول أن تغيير النظام السياسى الطائفى - الطبقي المسيطر فى لبنان يتطلب تغييراً فى طبيعة هذه البنى وآلية عملها . وذلك يفترض بالضرورة قوى طبقية فاعلة وقادرة على إحداث ذلك التغيير الجذرى من موقعها فى قيادة القرار السياسى للمعارضة اللبنانية أولاً ، تهيئاً لتعميمه على كل القوى السياسية فى لبنان . لكن الوصول إلى تلك المرحلة مسألة معقدة جداً ، وتتطلب مرونة فائقة فى التعامل مع المسألة الطائفية بعد أن قادت الممارسات السابقة إلى تكتيل الطوائف وراء قيادتها الطائفية - الطبقية ، فتحصن النظام الطائفى - الطبقي لسنوات إضافية بفعل الممارسة الطائفية الجماعية من جهة ، والإمعان فى إطلاق الغرائز ، الطائفية بشكل هيجى من موقع الفعل ورد الفعل الطائفيين من جهة أخرى .

إن من أولى مهمات قوى التغيير الجذرى أن تعمل على فك الاشتباك بين الطوائف وإعادة الاعتبار للصراع السياسى على حساب الصراعات الطائفية والمذهبية . وذلك يتطلب وقفة نقدية من الممارسات السلبية الطائفية التى قامت بها قوى المعارضة والقوى السلطوية معا . ويتطلب كذلك تصحيح الممارسة السياسية داخل جماهير كل الطوائف . فليست هنالك طوائف تقدمية وأخرى رجعية ، بل هنالك تقدميون ورجعيون داخل جميع الطوائف . وليست هنالك مشاريع " كانتونات " طائفية فى مناطق دون أخرى ، بل هنالك مشاريع كانتونات طائفية لدى غالبية الطوائف المتصارعة ويجب إدانتها بشدة ورفض كل أشكال العزلة والانعزال أو التعاطى والتعامل مع العدو الصهيونى .

تبقى ملاحظة أخيرة : إن ماقسمته الممارسات الطائفية يجب أن توحد الممارسات الوطنية ، وتحتل مسألة تحرير الأراضى اللبنانية من الجيش الإسرائيلى وعملاته موقع القلب فى أى مشروع وطنى توحيدى . ومالم تتحول جبهة المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الإسرائيلى إلى حركة شعبية

ورغم مئات الدراسات والخطب والمذكرات ، التى أشادت بروح الألفة والتعاون والوفاق والمحبة بين الطوائف ، فقد أثبتت الوقائع الدامغة أن تلك الصفات كانت هشة وغير راسخة فى نفوس اللبنانيين لأنها نتاج توازنات سياسية سريعة العطب ، خاصة وأن الطوائف اللبنانية مازالت تتعايش وتتساكن بعضها مع البعض الآخر لكنها لا تتدامج فى إطار وحدة مجتمعية ثابتة تقود إلى مواطنة صلبة يتساوى فيها الناس فى الحقوق والواجبات .

وغنى عن التأكيد أن استمرار الطائفية طويلاً ، فى النفوس وفى النصوص معاً ، قاد إلى تشويه اجتماعى وطنى وإنسانى . لذلك استخدمت مراراً ومازالت تستخدم كركيزة ثابتة لأي مشروع استعمارى خارجى . وبات سهلاً على الطوائف اللبنانية ، على اختلاف انتماءاتها المذهبية ، أن تتطلع إلى حماية من دولة خارج حدود لبنان وأحياناً كثيرة خارج حدود الوطن العربى كله .

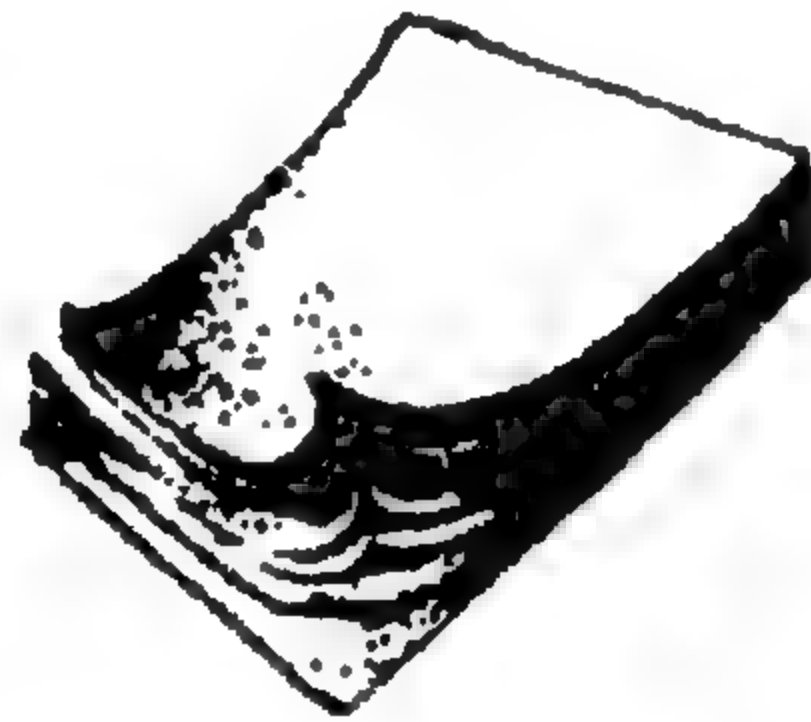
دلالة ذلك أن الصراع السياسى يحتل الحيز الواسع داخل المسألة الطائفية فى لبنان . فهناك قوى سياسية استفادت من النظام الطائفى - الطبقي المسيطر فيه ، وسعت إلى تأييد سيطرتها الطبقية عبر توازنات داخلية ، ومساندة إقليمية ، ودعم خارجى . وهناك - بالمقابل ، قوى متضررة من هذه السيطرة المتمثلة بكبار الملاكين ، والتجار الوسطاء ، وكبار المتنفذين ، ورجال الدين ، والبيروقراطية الإدارية والعسكرية وغيرها . وتضم هذه القوى المتضررة جماهير العمال والفلاحين وصغار الأجراء والموظفين والحرفيين وغيرهم . وقد عبرت عن استيائها بعشرات الإضرابات والمظاهرات والصدامات الدموية والانتفاضات الشعبية . لكن أزمة البديل الثورى مازالت مطروحة بحدة منذ نشأة الدولة اللبنانية حتى الآن . فأزمة الحكم فى لبنان هى أزمة المعارضة والحكومة معاً تبعاً لمقولة الشهيد كمال جنبلاط . والسبب فى ذلك ، أن قوى المعارضة ليست متجانسة ومازالت عاجزة عن التوحد على أساس برنامج إصلاحى واضح المعالم . ومازالت الطائفية تخترق النسيج الاجتماعى والبنية التنظيمية لكثير من القوى والأحزاب الوطنية والتقدمية التى تلعب دوراً فاعلاً فى القرار السياسى للمعارضة اللبنانية وفى الدعوة إلى تغيير النظام اللبنانى .

وقد دلت الممارسة العملية فى الحرب الأهلية اللبنانية على أن قوى المعارضة مازالت عاجزة عن التوحد ضد الطائفية ، لأن فصائل أساسية فيها مازالت تمارس أسلوب رد الفعل الطائفى أملاً بإصلاح النسب الطائفية فى النظام السياسى المسيطر وليس بهدف تغيير نسبة النظام تغييراً جذرياً .

إن نظرة جديدة إلى المجتمع اللبناني المفكك ، والذي أنهكته الحرب الأهلية المستمرة ، قادرة على استنباط حلول عملية ملموسة للواقع الملموس . لذلك لابد من " دراسة معمقة عينية للواقع اللبناني " فى مجال تحليل المسألة الطائفية على ضوء ماأوصلت إليه المجتمع اللبناني من دمار وإفقار وتجهيل . فالنظرة السابقة إلى تاريخ المسألة الطائفية ، رغم أهميتها ، لم تعد كافية لفهم أبعادها المدمرة ومخاطرها على الشعب اللبناني . الطائفية اليوم فى مرحلة انفجار صيغتها الطائفية والتوازنات الهشة التى أقيمت على أساسها . لكن القوى الطبقية القابضة على القرار السياسى فى غالبية الطوائف اللبنانية عازمة على الحفاظ على سيطرتها الطائفية - الطبقية بدعم من المؤسسات الدينية الوقفية ذات الأملاك الواسعة جدا ، ومن قوى بشرية مؤمنة يصعب التخاطب معها من خارج الرعى الدينى التى تعيد إنتاج مؤسسات اعلامية تعى أهمية الدور الموكول إليها ، وتعمل على تأييد الواقع الطائفى المسيطر فى لبنان ، مع الحرص على إجراء بعض التحسينات فيه بما يضمن استمراريته لسنوات أخرى قد تكون طويلة . إنه لواقع جديد معقد وبحاجة إلى جهود جميع الماركسيين والديمقراطيين لإنتاج مقولات ماركسية جديدة تدرس المجتمع اللبناني الراهن بعمق ، وتقدم الحلول العلمية له .

جماهيرية بقيادة القوى الأكثر جذرية فى جميع الطوائف والمناطق ، فإن الكلام عن تغيير جذرى فى لبنان يبقى حلما صعب التحقيق ، وتبقى الحلول المقترحة مرتبطة - بشكل أو بآخر - ارتباطاً وثيقاً بالتوازنات الطائفية المحلية .

يضاف إلى ذلك أن المسألة الاجتماعية ، وما نتج عنها من إفقار شديد للغالبية الساحقة للشعب اللبناني ، يمكن أن تشكل رافعة حقيقية للوعى الاجتماعى بأفق ديمقراطى وطنى ، إذا ما أحسنت قوى التغيير الجذرى الاستفادة منها وتوجيهها ضد النظام الطائفى - الطبقي المسيطر وإجبار حماته على تقديم إصلاحات أساسية فيه . وقد بات واضحا أن حرب التجويع والتجهيل والإفقار قد قلصت من القاعدة العريضة التى كانت تدعم سابقا النظام السياسى اللبناني ، وباتت شرائح واسعة من البرجوازية المتوسطة والفقيرة تشكل حليفا موضوعيا لقوى التغيير الجذرى . لذلك لابد من تقديم برنامج للإصلاح الوطنى والاجتماعى والاقتصادى الشامل ، يستند إلى مصالح أوسع الفئات والشرائح الطبقة المتضررة من النظام المسيطر ، تمهيدا لعزل الفئة المتسلطة التى تدنت نسبتها كثيرا عن ال ٤٪ تبعا لتقرير بعثة " إرفد " لعام ١٩٦٠ . وأصبحت لا تتجاوز الواحد بالمائة من كبار المتولين ، وتجار الدولار والمضاربات العقارية ، وتجار المخدرات وأصحاب الصفقات المشبوهة .



هل يمكن أسلمة العلوم ؟

د . عبد العظيم أنيس

علامات التدهور الفكرى العام فى مصر ، منذ الانفتاح ، هذه المحاولات من جانب بعض التيارات الدينية لأسلمة العلم وللخلط بين العلم والدين ، بل لمحاولة استثمار العلم لدعم تأويلاتهم الدينية دون أى أساس .

من

ولقد كتبت ، منذ نحو عامين ، مقالاً موجزاً أشير فيه إلى هذه القضية بمناسبة مقال نشرته مجلة " الهلال " آنذاك للدكتور شكرى عياد ، اشتكى فيه من نفس هذه الظاهرة ، مبدياً إشفاقه على مصير البحث العلمى فى الجامعات ، وقال فيه إنه

الاسلامى عن المعاصر فى تلك المفاهيم فأمر بسيط . فإذا كان المتغير محل الدراسة هو عدد الحجاج أو عدد المصلين فإن الإحصاء يصبح إسلامياً ، وإذا كان المتغير طلاباً مثلاً أو مرضى فإنه يصبح معاصراً !

غير سعيد بشعار (العلم والايان) معبراً عن خشيته من أن يؤدى الجمود الفكرى السائد إلى موقف سلبي من العلم . وفى هذا المقال دعا إلى عدم الخلط بين العلم والدين ، كالحديث عن الطب الإسلامى وعلم الاجتماع الإسلامى وعلم النفس الإسلامى ... إلى آخر هذه المسيمات المستحدثة ، ثم ختم الدكتور عياد مقاله متسائلاً إن كانوا سيأتوننا غداً بفيزياء إسلامية وكيمياء إسلامية وبيولوجيا إسلامية !

وعندما بأس هذا الباحث من قيام الأكاديمية بنشر بحثه ، لم يتورع عن تقديم هذا البحث إلى لجنة جائزة الدولة التشجيعية - على هيئة كتاب مطبوع - أملاً فى الحصول على الجائزة !

وفى مقالى هذا أوضحت للدكتور شكرى عياد أن مايشناه قد بدأ يحدث فعلاً دون أن يدرك ، وحكى قصة مدرس الجامعة الإقليمية الذى وضع بحثاً سماه (علم الإحصاء الإسلامى) وأرسله لأكاديمية البحث العلمى بأمل نشره ، وقد أرسلته لى الأكاديمية لإبداء رأى . فلما تصفحته وجدت أن المادة الإحصائية به هى مما يدرس لتلاميذ المدارس الثانوية ، باختلاف وحيد هو أن كل مفهوم يقدم فى الكتاب يضاف إليه كلمة " إسلامى " فى آخره . فالباحث يتحدث عن الوسط الحسابى الإسلامى والانحراف المعياري الإسلامى وتوزيع جارسن الإسلامى وهكذا . أما ما يميز

ولقد شاعت الصدف الغربية أن يتزامن نشر هذه القضية مع مقال لراجى عنايات فى مجلة " المصور " ، ينتقد فيه بشدة هذا الخلط بين العلم والدين فى برامج الدكتور مصطفى محمود الدينية فى التلفزيون ، عندما يحاول أن يثبت مثلاً أن الدخان النووى قد ورد ذكره فى القرآن وكذلك انشطار الذرة .

ومنذ ذلك الحين يزداد تواتر الاحداث التى توضح أن

* د . عبد العظيم أنيس - مفكر وعالم فى الرياضيات - مصرى .

العديد من الإسلاميين من الكتاب ورجال الدين ما يزالون يتورطون بشكل ساذج في هذا الخلط بين العلم والدين ويطمحون ، دون جدوى ، إلى أسلمة العلم . ومن أمثلة ذلك نقابة أطباء القاهرة التي عقدت مؤتمرات وندوات تحت راية الطب الإسلامى ، أو هجوم الشيخ الشعراوى فى حديثه الشهير فى التلفزيون على محاولات الأطباء علاج الفشل الكلوى أو زرع عضو فى جسم الإنسان ، باعتبار أن ذلك تدخل فى إرادة الله !

بالطبع لا أحد يدعى أن كل الإسلاميين هم من هذا الطراز الساذج ، فهناك إسلاميون مستنبطون أشرت إلى بعضهم من قبل مثل فهمى هويدى الذى أبدى تشككه مرارا من هذا الحديث المرسل عن الطب الإسلامى ، وإن كان يفرق بالطبع بين هذا ومشكلة أخرى جادة هى موقف الدين من النتائج المترتبة على التقدم فى علم الطب مثل أطفال الأنابيب وهندسة الوراثة... الخ .

ومن النماذج الناصعة لهذا التيار المستنير الدكتور سيد عثمان ، أستاذ علم النفس التعليمى بجامعة عين شمس ، الذى نشر بحثا هاما فى مجلة (دراسات تربوية) بعنوان (عن اللاعلمية فى محاولات " الإعجاز العلمى " فى القرآن الكريم) . ففى رأيه أن الإيمان الدينى لا يلتمس سندا من تفريغ إعجاز هنا أو هناك ، وأنه لا يمكن أن يكون البحث فى " الإعجاز العلمى " للقرآن بحثا علميا جادا تتوافر له شرائط المنهج العلمى السليم ، وأن مثل هذا الجهد محفوف بالمخاطر والمحاذير والمزالق لأن العلم لا يعرف حقيقة مطلقة ونهائية ولأن المنهج العلمى بطبيعته تفتيتى تحليلى قائم على الشك وعدم التسليم وهذا مصدر قوته .

لكن المشكلة أن مثل هذه الشخصيات الإسلامية المستنيرة فى مصر قليلة ، وصوتها يضيع وسط هذا الصخب العالى فى جو الهوس الدينى الذى يسيىء إلى الدين والعلم معا . ومبعث خطورة هذا الوضع الجديد هو أولاً انعكاسه على مستقبل البحث العلمى فى مصر فى دراسات العلوم الطبيعية والاجتماعية معا . فالأساس فى البحث العلمى الحديث أنه لا يقوم على مسلمات وهو منهج يعتمد على الشك . وإذا كان هذا المنهج قد أدى بحضارة الغرب إلى نتائج مذهلة فى أبعادها وتطبيقاتها كما هو واضح لكل ذى عينين ، وإذا كانت الدول المتقدمة قد عانت فى القرون السالفة من نفس هذه المشكلة وانتهت بعد تجربة مريرة إلى ضرورة الفصل بين البحث العلمى والدين ، فما أجددنا أن نتعظ بهذا ، حتى لانمر بمثل هذه التجارب المريرة التى اضطهد فيها علماء كبار مثل جاليليو وبرونو ، بحجة أنهم

خرجوا عن أصول الدين المسيحى ، مع أنهم فى الحقيقة خرجوا عن تأويلات الكنيسة للنصوص الدينية . ولولا تمرد جاليليو وكوبر نيكس وأمثالهما على هذه التأويلات لنصوص العهد القديم والجديد ، لما كان من الممكن أن يتقدم علم الفيزياء أو الفلك إلى الحدود التى وصلا إليها اليوم . ولعلنا لهذا السبب بالذات يعتبر جاليليو فى تاريخ العلم الحديث بأنه أبو الفيزياء المعاصرة . يليه نيوتن ثم أينشتاين .

إن العلم شكل من أشكال الوعى الاجتماعى بلاشك ، لكنه يمثل نظاما للمعرفة - يتطور تاريخيا - تتحقق صحته وتزداد دقته باستمرار من خلال التجربة العملية . وتمثل قوة المعرفة العلمية فى طابعها العام وفى مفاهيمها المتجذرة فى أرض الواقع وفى عموميتها وصوابها الموضوعى .

فبالمقارنة مع الفن ، مثلا ، يتعرف العلم على العالم من خلال مفاهيم بأساليب التفكير المنطقى ، وهو بالمقارنة مع الدين لا يقبل المسلمات غير القابلة للتحقق ويؤسس نتائجه على الحقائق وحدها . وهو بطبيعته باحث وسط ركام الفوضى والصدفة فى عالمنا هذا عن القوانين الموضوعية التى بدونها يصبح النشاط العلمى الراعى والهادف مستحيلا .

ولو كان البحث العلمى مجرد نزوة وفضول بشرى فربما جاز لنا إهماله أو منحه أولية ثانوية فى النشاط البشرى . لكن المشكلة هى أن احتياجات الإنتاج المادى ومتطلبات التنمية الاجتماعية هى القوة الدافعة للبحث العلمى ، وبدونه يستحيل تصور تحقق التقدم والرخاء البشرى . ولذلك فإن البحث العلمى ليس ترفا ، وإذا كنا قد تأخرنا عقودا عديدة ، مع أننا بدأنا نهضتنا قبل اليابان ، فما أجددنا نبذل الجهود المضاعفة لتعويض ما فاتنا .

إن التقدم العلمى يتمثل فى الانتقال من اكتشاف العلاقات السببية البسيطة نسبيا إلى صياغة القوانين الأكثر أساسية والأكثر عمقا . وجدل المعرفة العلمية والاكتشاف الجديد لا يشطب عادة النتائج السابقة للعلم ولا يلغى صحتها الموضوعية تماما ، وإنما يعين حدودها وشروط صحتها ويحدد مكانها فى النظام العام للمعرفة العلمية .

فقوانين نيوتن فى الحركة والجاذبية ، التى اكتشفت فى القرن التاسع عشر ، لم تلغى النظرية النسبية التى اكتشفت فى أوائل القرن العشرين ، وإنما تحددت بشكل أدق حدود صحتها وشروطها . وماتزال قوانين نيوتن مستخدمة حتى اليوم ، بل ماتزال نافعة حتى فى أبحاث الصواريخ والفضاء . من هنا نقول إن حقائق ونظريات البحث العلمى هى

يتقاطعان أبدا ؟

بالطبع لا ، فالعلم هو نظر موضوعي لهذا الكون وفق قواعد معينة ، والدين هو أيضا نظر إلى الكون وفق مسلمات أخرى . والعلم بطبيعة الحال يطرح من خلال تقدمه تحديات ونتائج جديدة قد تكون مخالفة لما هو موجود في الكتب المقدسة ، أو بمعنى أدق للتفسير السائد لنصوص الكتب المقدسة . فكيف يكون الموقف عندئذ ؟

لقد أجابت الكنيسة الكاثوليكية على هذا التحدي في الماضي السحيق برفض نتائج العلم فأحرق برونو وأدين جاليليو ، وكان هذا الموقف الجامد أحد أسباب الأزمة الفكرية والاجتماعية التي مرت بها المجتمعات الأوروبية في القرون الوسطى وما بعدها . أي أن المسيحيين المتنورين من العلماء ورجال الدين لجأوا في القرنين الأخيرين إلى إعادة تأويل العديد من النصوص الدينية بما يتفق مع تحديات العلم ونتائج ، أي لجأوا إلى الاجتهاد في الدين .

ولعل نظرية داروين في التطور البيولوجي أبرز مثل على ذلك ، لكننا سوف نعطي مثالا أكثر حداثة .

في عام ١٩٧٢ نشر العالم الكبير جاك مونود - والحاصل على جائزة نوبل في البيولوجيا - كتابا بعنوان (الضرورة والصدفة) عبر فيه عن قناعته بأن أبحاث البيولوجيا قد أوضحت بشكل حاسم أنه لا يوجد مخطط أساسي master plan لعمليات التطور البيولوجي ، وأنه بناء على ذلك لا يرى قوة كونية توجه هذه العمليات .

إن مفهوم الصدفة chance هو مفهوم أساسي في العلم الحديث ، لا في عمليات التطور البيولوجي وحدها ، وإنما في عمليات التحول الفيزيائي والكيميائي على المستوى الذري أيضا . ومفهوم الصدفة موجود أيضا في العمليات الاجتماعية فضلا عن أنه المفهوم الرئيسي لعلم رياضى هو علم الاحتمالات وعلم الإحصاء .

ولقد تولى الرد على جاك مونود عالم بريطاني آخر - بورتلينو - وهو أستاذ إحصاء بجامعة لندن بكتاب عنوانه (إله الصدفة) صدر عام ١٩٨٤ . وهو محاولة نصف علمية نصف دينية لدراسة مفهوم الصدفة وإعادة تأويل بعض نصوص العهدين القديم والجديد بما يتفق مع هذا المفهوم . أي أن بورتلينو لم يحاول ضرب عرض الحائط بأحد المفاهيم الأساسية للعلم الحديث - وما كان له أن يفعل ذلك وهو أستاذ الإحصاء بالجامعة - وإنما اجتهد بإعادة تأويل بعض نصوص الإنجيل في مواجهة مفاهيم وحقائق

حقائق ونظريات نسبية تزداد اقترابا - بالمزيد من البحث العلمى - من الكمال والدقة ، أى مما يسميه بعض الفلاسفة " الحقيقة المطلقة " وإن كانت لا تصل إليها أبدا .

يتضح من كل ماتقدم أن النظر العلمى يختلف جوهريا عن النظر الدينى . فالدين شكل من أشكال الوعى الاجتماعى يتميز بوحدة النظر (إلى العالم) والشعور والطقوس . وهو فى أساسه قائم على أساس الإيمان بقوة سماوية والتسليم لها . ومن هنا يعتبر الخلط بين البحث العلمى والدين هو خلط بين نظرين يختلفان جوهريا . ودخول ميدان البحث العلمى بروح النظر الدينى لاشك يسبىء إلى العلم وقيده ويقطع الطريق على نتائجه . وليس هذا من قبيل الرجم بالغيب وإنما هو أحد الدروس الأساسية التى استخلصتها الشعوب الأوروبية منذ القرون الوسطى حتى اليوم ، مما أدى بها إلى إدراك أهمية إبعاد البحث العلمى عن مجال النظر الدينى . وثمة أمثلة عديدة يمكن أن نقدمها من خلال التاريخ الغربى لتأكيد هذه النقطة ، وإن كان المجال لا يتسع لذلك . ولذا سوف اكتفى بمثال واحد حديث نسبيا .

هذا المثال هو ما ظهر فى الولايات المتحدة فى أواخر القرن الماضى وعرف باسم " العلم المسيحى " Christian Science ، وهو دعوة تؤكد فى علاج المرض على " الشفاء الإلهى " كما مارسه المسيح من خلال قراءة أجزاء من الإنجيل بشكل جماعى أو فردى. وأصحاب هذه الدعوة يعتبرون الله ومخلوقاته الروحية هما الحقيقة الوحيدة فى هذا العالم ، وهم يعتمدون وقت المرض على التعاون الإلهى بدلا من اللجوء إلى الأساليب الطبية العلمية المعروفة . ولقد لعبت مارى بيكر إيدى دور المؤسس لهذه الحركة من خلال كتابها (العلم والصحة كما فى الكتاب المقدس) ، وكانت من نتائج هذه الدعوة أن تحولت فى آخر الأمر إلى ديانة وكنيسة لها أنصارها ومريدوها حتى اليوم .

وغنى عن البيان أن مثل هذه الدعوة أو الديانة قد ظهرت فى وقت اشتدت فيه الصراعات الاجتماعية فى المجتمع الأمريكى واحتدمت فيه التناقضات ، واشتدت قسوة الظروف ومشاكل الفقر والبطالة والمرض بين المهاجرين على وجه الخصوص . ولذا كان العديد من المريدين من تلك الجماعات الفقيرة المهاجرة التى افتقدت الرعاية الصحية الحقيقية . أما اليوم فإن هذه الحركة تعتبر شيحا من أشباح الماضى ويقاها تراثه .

هل معنى ذلك أن العلم والدين من الناحية الفعلية لا

أصبحت راسخة في العلم .

ومالم يلجأ الإسلاميون المتنورون إلى مثل هذا الاجتهاد العقلاني لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة وإنجازات العلم ، فإننا سوف نكون مهددين بالعودة إلى عهود انحطاط الحضارة العربية الإسلامية حيث جرى الهجوم على العلماء والفلاسفة باعتبار أن مادتهما هي " مادة الخيرة والضلال ومثار الزيف والزندقة " كما يقول ابن صلاح ، وحيث كان تعلم الرياضيات - حتى عند الفزالي - أمرا مكروها لأنه يغري بالمنطق ، والمنطق يغري بالفلسفة ، ومدخل الشر شر !

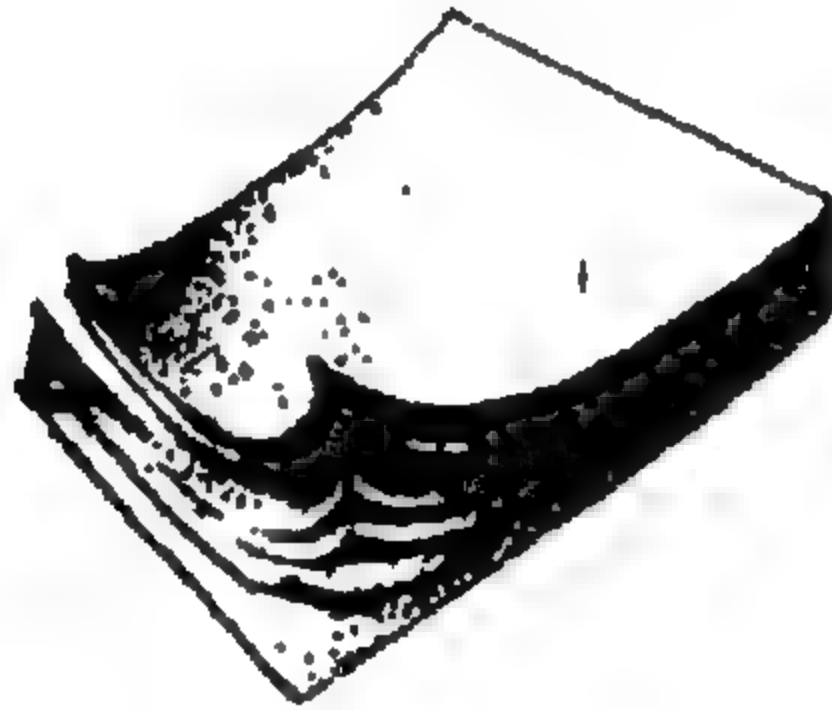
ويبقى أخيرا أن أشير إلى بعض الكتابات الحديثة في مصر حول أسلمة العلوم الاجتماعية التي سبق الإشارة إليها . والغريب أن هذه الكتابات تصدر عن شخصيات كنا ننزه بعضها - لعلمها - عن التورط في مثل هذا الكلام .

وإذا كان الحديث عن علم فيزياء إسلامي ، أو علم كيمياء إسلامي ، لا يشير إلا إلى السخرية ؛ فإن الحديث في صحفنا وكتبنا عن علم اقتصاد إسلامي يأخذه البعض مأخذ الجد . ولقد سبق أن نهت إلى التناقض بين معنى العلم بمفهومه الحديث ومنهجه وبين مفهوم الدين . ذلك أن منهج العلم لا يعرف المسلمات ويقوم على الشك ويعترف بنسبية نتائجه ، ولا يعترف بصحته إلا على أرض الواقع والخبرة

العملية ، وهو قابل لإعادة النظر في أفكاره ومفاهيمه على ضوء النتائج الفعلية . فكيف يتسق هذا مع محاولة أسلمته ؟

وعندما تسأل عن أساسيات هذا العلم الإسلامي ؛ فلن نجد غير الاقتصاد الرأسمالي المعتاد الذي يستوعب دولا " إسلامية " مثل السعودية أو باكستان كما يستوعب غيرها ، وهو الحاكم الأمر الناهي لاقتصاديات هذه الدول من خلال البنوك الدولية والشركات فوق القومية ثم البنوك الإسلامية وتوابعها من شركات توظيف الأموال . والتغيير الوحيد الذي نلاحظه هو تغيير تفصيلي ووهي إلى حد كبير عندما يتحدث أصحاب هذا العلم عن المراجعة بدلا من الفائدة ، أو عن الزكاة بدلا من الضريبة .

والحاصل كما يعترف الجميع أن ثمرة هذه الممارسات " الإسلامية " كانت وبالا على صغار المدخرين الذين ضيعوا مدخراتهم في شركات التوظيف الإسلامية تلك ، والتي تاجر أصحابها في السوق السوداء ووجهوا - بما هربوا إلى الخارج - ضربات عنيفة للاقتصاد المصري ، بحيث بدا واضحا أنه حتى الولاء للوطن هو أمر غريب على هذه الممارسات " الإسلامية " التي يطمع البعض إلى أن يرتقى بها إلى مستوى العلم !



الدين والسياسة في الجزائر *

(انتفاضة أكتوبر ٨٨ نموذجاً)

د . عروس الزبير

تعاملت

كل من السلطه وحركة الدعوة الإسلامية مع انتفاضة أكتوبر بطريقة متباينة حيث اتخذ كل منهما الدين متكثراً، هذا المخزون الشعبي الحاضر الغائب أبداً في السياسة الجزائرية تم توظيفه بطريقة انتقائية تستجيب والظرف الطارئ الذي أفرزته حركة أكتوبر ١٩٨٨ التي تعتبر تنويجا لمجموعة من الحركات الاجتماعية عرفت الجزائر منذ بداية الثمانينيات (١) لكنها تميزت بدرجة من الشمولية ، وانتهاك لحقوق الإنسان لم تعرفها البلاد منذ استقلالها سنة ١٩٦٢ ، الشيء الذي أحدث صدمة واستغربا لدى رجل الشارع

التوزيع والتي زاد من حدتها ، انخفاض العائدات النفطية ، والتي شكلت أبرز مظاهر التبعية لسلطة تقوم على التنظيم الرأسي ناقضة أية معرفة بالمجتمع الذي قادت تحولاته ، فكانت انتفاضة أكتوبر مفاجئاً الكبري ، هذه الانتفاضة التي مرت بمرحلتين أساسيتين :

الأولى - من ٥ الى ١٢ أكتوبر تاريخ إنهاء الحصار العسكري ، تميزت بالعنف الشديد من طرف السلطة ، والسيطرة المطلقة على مسار الانتفاضة من طرف الجماهير الشعبية .

الثانية - هي مرحلة النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان والتي تميزت بدخول العنصر المثقف قائدا ابتداء من ١٧ أكتوبر .

بدأت الاحداث يوم الثلاثاء ٤ أكتوبر ١٩٨٨ بحى " باب الواد " الشعبي عندما خرج أطفال المدارس وطلاب الثانويات في مظاهرات للاحتجاج على ندرة مواد الاستهلاك الأساسية ، لكن سرعان ما تطورت صبيحة يوم ٥ أكتوبر

أفقد السلطة آخر رصيد من الاجتماع الشعبي الذي تمتعت به طيلة ست وعشرين سنة في ظل شرعية تاريخية قامت على النظرة المبتورة للتاريخ متجاهلة شطرى حقيقتها - حقيقة ما قبل ١٩٥٤ وحقيقة ما بعد ١٩٦٢ ، مهمة عوامل التواصل والاستمرارية للتاريخ الجزائري (٢) ، ومشروعية تنمية بوصفها " الدولة المغذية " استطاعت تصنيع المجتمع وتعليمه و " تحفيزه " عن طريق الاستثمار والتوزيع للريع النفطى ، وفق نموذج شعبوى يقوم على " تسكين " السياسى ومفاضلة الاقتصادى على الثقافى معتبرة الشعب قاعدتها المغلقة ، عاملة على إعادة الثروة الوطنية لمجموعه اعتمادا على وظيفة التوزيع والإنتاج المزدوجة للدولة .

أدت هذه السياسة والتي تتنافى ومنطق الإنتاج الى مجموعة من الإفرازات ، أهمها نمو " طبقات " اجتماعية من خلال الممارسة السياسية ، أصبحت تنادى بمشروع اجتماعى يختلف عن الذى أنتجها ، وأزمة اندماج لفئة الشباب والتي تمثل ٧٠٪ من مجموع السكان ، هذه الفئة وجدت نفسها مهمشة على مختلف الأصعدة ، دافعة ثمن فشل سياسة

* عروس الزبير - باحث جزائري .

لتأخذ بعدا جماهيريا مستهدفة رموز الدولة من قساعات الحزب ومقرات الوزارات وبصفة أخص مراكز الشرطة وأسواق الفلاح رمز معاناة المواطن اليومية . فوجدت الشرطة نفسها أمام حركة لم تعهدها من قبل ، مما أدى برئيس الجمهورية إلى إعلان حالة الحصار العسكري في ٦ أكتوبر طبقا لأحكام المادة ١١٩ من دستور ١٩٧٦ ، ولكن هذا لم يزددها إلا اشتعالا يوم ٧ أكتوبر لتبلغ ذروتها يوم ١٠ أكتوبر . ثم امتدت الأحداث الى عشر مدن كبرى منها مدينة وهران عاصمة الغرب الجزائري ، وعناية مركز الصناعات الثقيلة ، ومستغانم وتيارت ، وبالرغم من أن الأسرار الكاملة لهذه الأحداث لم تكشف بعد ، إلا أنها أدت إلى انتهاكات لحقوق الإنسان وخسائر في الأرواح بلغت ١٥٩ قتيل حسب الإحصائيات الرسمية وأكثر من ٥٠٠ قتيل حسب التقديرات غير الرسمية .

لكن كيف تعاملت كل من السلطة وحركة الدعوى الإسلامية مع الأحداث ؟

لقد كانت العملية مساجلة بينهما ، وكل منهما اتخذ كل متخذ من الدين متكئا لشرعيته وذلك على النحو التالي :

(١) - السلطة : حاولت توظيف الدين بعد أن فشلت كل الوسائل في تهدئة الأوضاع اعتمادا على مرونة الخطاب الديني ، فالإسلام واحد والخطاب متعدد متباين ، وخاصة في الفترات التاريخية ذات الطبيعة المفصلية ، محاولة التوفيق بين مشروعها الاجتماعي ذي الطبيعة الشعبوية ، ومتطلبات استرجاع الهوية الوطنية التي يعتبر الإسلام أحد مكوناتها الأساسية والذي وظف لتبرير عملية التنمية التي تقوم على الثلاثية المشهورة : الثورة الصناعية ، الثورة الزراعية ، الثورة الثقافية ، وهذا لمواجهة بعض الشرائح الاجتماعية ذات الأصول الطبقية التي تشربت من النمط الرأسمالي وخاصة في المناطق الحضرية التي ظلت طيلة الفترة الكولونيالية تتعرض لعملية " ثقاف مكثف " وفق المعايير السوسبولوجية ، حيث عمل النظام على تبرير عملية التنمية ، والتي تقوم على علاقات إنتاجية تختلف والنمط الذي كان سائدا قبل ١٩٦٢ على أنها لا تتناقض وإرادة ترميم خصائص الشخصية الوطنية والتي يعتبر الإسلام ولغة القرآن إحدى ركائزها الأساسية . وأمام المواجهة التي حدثت بينها وبين الجماهير في أكتوبر وفشل ايدولوجية الشرعية التاريخية والتنموية لمواجهة الأحداث ، لم يجد النظام بدا من العودة إلى المخزون الشعبي للسيطرة على الأحداث ، وهذا من خلال تجنيد المؤسسات الدينية الرسمية على النحو التالي :

أ - المسجد : لقد حولت السلطة الخطاب المسجدي ابتداء من ٧ أكتوبر من الحديث عن " الساعة " إلى حديث الساعة مستغلة في ذلك المساجد ذات الطبيعة الرمزية التاريخية مثل مسجد ابن باديس في قسنطينة وغيره ، حيث يتجمع العدد الكبير من المواطنين كل يوم جمعة كالعادة ، من غير توجيه استدعاء ومن دون حاجة إلى إعلان بوسائل الإعلان ، إنه التجمع التلقائي استجابة للوازع الديني ، فعملت السلطة على استغلال هذه الفرصة ، فركز الحديث المسجدي على قيم التضامن للتنديد بالأحداث راجعا أسبابها إلى قلة الوازع الديني والضمير محذرا من الذين يخربون بيوتهم بأيديهم . (٣) . داعيا إلى تحكيم العقل والحكمة ، وهما ميزات المسلم الصالح للقضاء على " الفتنة " التي تهدد استقرار الأمة وإصلاح أحوالها (٤) . محرما أحداث الشعب " كل مسلم على مسلم حرام ، دمه ، وماله ، وعرضه " (٥) . محثا على التجند للقضاء على الفتنة عملا بقول الرسول " من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان " .

ب) المجلس الإسلامي الأعلى : وهو مؤسسة رسمية يرأسها الشيخ أحمد حماني عضو سابق في جمعية العلماء المسلمين أدلى بدوره في الأحداث ببيان وعظي (٦) ، داعيا الشعب الجزائري إلى التوقف لكي لا يثير اشمئزاز العالم بالانقياد إلى المشاغبة ، والتخريب ، " والمحافظة على الدولة " لكي لا يعود إلى العدم " وإسلامه يدعوه إلى حماية وطنه وثورته ووجدته عملا بقول الله تعالى " واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا " . وقوله " ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وأصبروا إن الله مع الصابرين " .

" فالقوة والدولة من الله " فإن دعيت إلى غير مادعاك الله فاعلم أنك مخدوع واعلم أن داعيك خادع احذره " فتمثل للأوامر لأن شأن المسلم الطاعة والالتزام " واحذر المساس برموز الدولة " لأنه فساد في الدين ، وفساد في الدنيا وخراب والله يقول إن الله لا يحب المفسدين " .

ج - مفتش الشؤون الدينية المركزيون : وبعد ١٧ أكتوبر وهي فترة النضال من أجل الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان عملت السلطة على توظيف فئة أخرى تتجاوب وطبيعة المرحلة وهي فئة المفتشين المركزيين للشؤون الدينية الذين أصدروا البيان التالي نصا بتاريخ : ٣١ أكتوبر ١٩٨٨ ، تحت عنوان " واجب المسلمين عدم التخلف عن العمل الصالح لإصلاح شأن المواطنين ، والاستفتاء نوع من أنواع الشورى الإسلامية " .

المصلحة الخاصة على المصلحة العامة . هذا عن السلطة .

موقف حركة الدعوة الإسلامية : لقد لعبت هذه الحركة دورا فعالا في الأحداث ، لا من ناحية تفجيرها ولكن من ناحية ركوبها ومحاولة توجيهها " الوجهة الإسلامية " حسب تعبير رموز هذه الحركة ، ولكن استراتيجيتها تعددت بتعدد التيارات المشكلة لها مما يدفع بنا للتركيز على اتجاهين رئيسيين وهما "الاتجاه الإصلاحى " بزعامة الشيخ أحمد سحنون " والاتجاه السلفى " بقيادة على بلحاج (١٤) .

١ - الاتجاه الإصلاحى : اعتمدت هذه الجماعة في تعاملها مع انتفاضة أكتوبر على البيانات السياسية وسيلة ، متخذة من مسجد دار الأرقم مقرا ، رافضة المشاركة الفعلية في الأحداث شرعا ، طارحة نفسها كبديل للسلطة تنهار حتما وذلك وفق الاستراتيجية التالية :

أ - التكامل والتأييد : في البيان الأول الصادر بتاريخ ١٠/١٠/١٩٨٨ . أعلنت هذه الجماعة تأييدها الصريح للانتفاضة : " إننا متضامنون مع الشعب في مطالبه المشروعة ونحن جزء منه ولا نتخلى عنه " ، معتبرة من سقط في هذه الأحداث شهيدا ، الشيء الذى يعتبر تغيرا واضحا في موقف هذا الاتجاه ، إذا قارناه بموقفه من حركة بوعلى سنة ١٩٨٥ ، ثم بدأ التحرك طبقا لمبدأ التكافل في الإسلام وفق الخطة التالية :

- ١ - عيادة الجرحى في منازلهم ومستشفياتهم .
- ٢ - تقديم المساعدات المادية لهم ومواساتهم معنويا .
- ٣ - زيارة ضحايا القمع الذين تم إطلاق صراحهم ومساعدتهم ماديا ومعنويا .
- ٤ - الاتصال بأسر القتلى وإشعارهم بوجودهم إلى جانبهم .

هذا فيما يخص تعامل هذا الاتجاه مع الجماهير الشعبية .

ب - البديل : في تعامله مع السلطة ركز على تحميلها مسؤولية الأحداث طارحا نفسه كبديل حتمى لها ، وهذا يظهر جليا من خلال البيان الأول والبيان الثالث والصادر بتاريخ ٢٣ نوفمبر بمناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطنى .

البيان الأول جاء غاضبا منددا بالسياسة غير الرشيدة والتي فوتت على الأمة فرصتها التاريخية للانطلاقة الحضارية سياسة أملاها التعصب الايديولوجى أحيانا ، وأملاها الارتجال والجزئية والرغبة الجامحة فى السلطة أحيانا أخرى ، محذرا من أن ساعة التغير قد أذنت وإرادة الشعب قد أوفت

ومما جاء فى هذا البيان :

أ - استنكار بكل شدة ما وقع أثناء هذه الأحداث من تخريب وحرق ونهب الممتلكات العمومية والخاصة - ويتبرأون من الذين يتخذون الإسلام مطية لكسب زعامات مشبوهة لا تتورع عن إيجاد مبررات للتخريب والنهسب والوقوف فى ذلك إلى جانب المفسدين (٧) . والله لا يحب الفساد ، كما ينهون يعمل الذين قاموا بإطفاء نار الفتنة (٨) والحيلولة دون الشغب والعنف بأقوالهم وأفعالهم .

ب - ينددون بكل الذين كانوا وراء هذه الأحداث من العابثين بالقيم الصائدين فى الماء العكر زجوا بجماعات من الأطفال والشباب فاقدى الوعى والشعور فى أتون الفتنة والفوضى التى لا تسلم عواقبها على مر العصور واختلاف المجتمعات من أرواح تزهق ودماء تسيل إذ الفتنة كما ورد فى القرآن أشد من القتل ، وهى كما ورد عن النبى " الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها "

ج - يحذرون من كيد الماكين من أذئاب الشيوعية بالجزائر مهما كانت الأقنعة التى يلبسونها الذين ما أتاحت لهم الفرصة يوما إلا أقدموا على إيقاع العداوة بين أبناء الشعب الواحد وإشاعة الشحنا فى صفوفه ونشر الفساد بين أهله ، هكذا فعلوا زمن الاستعمار وهكذا فعلوا منذ الاستقلال .

د - يهيبون بكل المواطنين أن يتسلحوا باليقظة والأخلاق الإسلامية التى تعصمهم من الوقوع فى خيال الماكين والمندسين فى كل قطاعات المجتمع وتنظيماته .

هـ - يستبشرون بالإصلاحات المقترحة الإدارية (٩) والسياسية (١٠) ، ويعتبرونها بعد الموافقة عليها فاتحة خير على الأمة ومفتاح لممارسة الديمقراطية ، ويرون فى الاستفتاء القادم (١١) نوعا من الشورى الواردة فى القرآن والسنة يتعين على كل مسلم أن لا يتأخر عنها .

و - يدعون جماعة المسلمين إلى نبذ الخلافات وإلى رفض الوقوف على صعيد واحد مع أعداء الشعب الذين يدعون إلى الامتناع عن التصويت (١٢) بصورة أو بأخرى ولا يريدون له إلا تشتيت الصف وفساد الرأى والتنكر لأصوله العربية الإسلامية .

ز - يعلنون أن مالم يقدر على إلتيان به الحزب الواحد فى حل مشاكل المجتمع لا يمكن أن تأتى به أحزاب متعددة ما دامت تغلب على النفوس الأنانية وحب الذات وترجيح

طارحا مجموعة من المطالب المستعجلة شعورا بالمسؤولية التي يفرضها الواجب الديني والاهتمام بمصالح الأمة في المعاش والمعاد وهي :

١ - إنهاء حالة الأحكام العرفية المستمرة منذ الاستقلال بشكل مقنع .

٢ - إصدار العفو الشامل على كل المعتقلين من أجل آرائهم بغض النظر عن الوسيلة التي استعملوها .

٣ - توفير فرص العمل وتشغيل الطاقات المعطلة في الشعب ، مع إعادة الاعتبار والقيمة للجهد والكفاءة والعلم ومحاربة السبل غير المشروعة للرقى والثراء كالمحسوبية والرشوة والغش والتوثب والنفوذ و " إلقاء الإداري " .

٤ - تطبيق قيم العدالة الإسلامية في توزيع ثروات البلاد على مختلف فئات الشعب .

٥ - مكافأة العمل حسب نوعه ومقداره ومشقته وآثاره العاجلة والآجلة وفق القواعد التالية :-

١ - الرجل وبلاءه : " وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما " .

ب - من كل حسب طاقته " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " .

ج - ولكل حسب عمله " إنما تجزون ما كنتم تعملون " .

٧ - ضمان حرية نشر الدعوة الإسلامية بكل السبل المشروعة مع توفير الحصانة للإمام الواعظ والمدرس . طالما كان توجيهه في حدود آداب الإسلام ، وإذا أخل بهذه الآداب يسند أمر تقويمه إلى هيئة من أهل الحل والعقد في الأمة لا إلى مصالح خاصة .

لكن بعد تصاعد النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ابتداء من ١٧ أكتوبر ١٩٨٨ ، وبمناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطني يومي ٢٧ و ٢٨ نوفمبر من نفس السنة ، قدم هذا الاتجاه ما يمكن أن نطلق عليه البرنامج البديل الذي تناول تحليلا مفصلا للأسباب التي أدت إلى انتفاضة أكتوبر ، متصورا سبل حلها على النحو التالي :

الأسباب : يرى هذا الاتجاه أن الهزة التي عرفت الجزائر ترجع إلى الأسباب التالية :

١ - إبعاد الإسلام بعد الاستقلال من أن يكون مصدر الهام للذين تحملوا وزر صياغة معالم مستقبل الجزائر المسلمة ، وترتب عن ذلك النتائج التالية :

أ - التفريب في الثقافة حيث أن ما انتشر من العناصر الثقافية الاستعمارية بعد الاستقلال لم يتأت للاستعمار يوم كان يباشر العملية بنفسه .

ب - تهميش الطاقة الشعبية والعناصر المخلصة وأصبح مصير الشعب يقرر دون أن يكون له رأى أو مساهمة فعلية حرة في صنع حاضره والتخطيط لمستقبله ، وهذا ما فوت تلك الفرصة التاريخية على الشعب للانطلاق الحضارية التي توفرت لها الشروط اللازمة من العنصر البشري إلى الموارد المالية المعتبرة إلى العقيدة الجامعة المحفزة .

ج - اتباع المنهج الاستبدادي في تسير شؤون البلاد ، وهو ما جعل النظام يحرم الوطن من كفاءات معتبرة ، كما اضطرت هذه السياسة إلى رفض أى صوت ناقد ، بتجاهله أحيانا وبإسكاته بالقوة أحيانا أخرى .

د - إبعاد الإسلام ، عزل النظام عن الإرادة الشعبية التي كان ينبغي أن يستمد منها الشرعية التي يمنحها الشعب عن الاختيار ، لا المصادقة على ما يتقرر في غيابه ، وعندما يفقد النظام الدعم الشعبى يلجأ إلى البطش تارة وإلى الانتفاعيين تارة أخرى .

هـ - سياسة الحزب الواحد ، أفضت بالبلاد إلى الطريق المسدود وهذا ما جسده الانتفاضة (...) .

وللمخرج من هذه الأزمة يطرح هذا الاتجاه نفسه كبديل لحل هذه الأزمة وفق التصور الإسلامى ، " فهذه الأزمة لا يمكن لأى كان القدرة على حلها دون المساهمة الفعالة من كل أبناء الوطن المخلصين النزهاء والأكفاء ودون الرجوع إلى عقيدة الأمة ودينها الذى يمثل مفتاح شخصيتنا " . وهذا يتطلب :

أولا : الحكم : إن الإسلام دين ودولة وليس مجرد شعائر تعبدية لذا يجب أن يحكم الشعب بما يحقق المقاصد العليا التي جاء بها الإسلام ويكون ذلك بـ :

أ - التطبيق الصادق لمبدأ الشورى في اختيار الحاكم وفي إدارة شؤون البلاد .

ب - أن يكون الحاكم نائبا عن الأمة في التنفيذ ويكون مسؤولا أمام الله وأمام ممثلى الأمة من أهل الحل والعقد .

ج - أن يكون للشعب حق المراقبة المباشرة في إطار ضوابط ، تحقيقا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهذا يتطلب إعادة صياغة الدستور والميثاق الوطنى وفق مبادئ الإسلام .

ثانيا : التشريع : أن وظيفة المجلس المنتخب تتلخص في وظيفتين أساسيتين :

١ - سن القوانين ومراقبتها وذلك بممارسة الاجتهاد

والشورى ، والإيثار ، والشجاعة ، والصدق ، والشعائر التعبدية .

ج - رفع مستوى التحصيل العلمى ، لتحرير الأمة من التبعية العلمية والتكنولوجية للبلاد الغربية .

د - وضع حد لسياسة الاختلاط ، خاصة بعدما تبينت نواحيها الوخيمة على المستوى التربوى ، والأخلاقي والعلمى ، ويرى فيها جريمة ترتكبها هذه السياسة فى حق الجيل ، حيث تجعله معزقاً فى شخصيته بما تعلمه نظرياً وما تفرضه عليه علمياً .

هـ - إعداد المعلمين إعداداً متكاملًا علمياً وأخلاقياً وتربوياً .

سادس : الثقافة : مراجعة السياسة الثقافية لتصبح منسجمة مع ثوابت الأمة وأصالتها الإسلامية .

سابعاً : الأسرة : أهم عامل فى صيانتها هو حسن الإعداد والتربية لكل من الرجل والمرأة وهذا على أساس القواعد التالية :

أ - المرأة يجب أن ينص القانون على حقها فى التفرغ للمهمة الأساسية التى تفرضها عليها فطرتها ، كما يجب على المجتمع أن يعتبر عملها التربوى عملاً اجتماعياً تكافأ عليه مادياً وأدبياً

ب - بالرغم من كون قانون الأسرة خطوة إيجابية لكن ينبغى بتر مالم يكن محروساً بالأحكام الشرعية المتعلقة بحماية النسل والعرض والأسرة .

ثامناً : الحريات السياسية : يجب أن تقوم على القواعد التالية :

أ - ضمان الحريات العامة لكل المواطنين مع مراعاة مقدسات الأمة .

ب - ضمان حرية الدعوة ونشر تعاليم الإسلام وإصلاح المجتمع بكل وسائل النشر ، مع توفير الحصانة للأمة والدعاة ، وأن يحاسبوا على كل فعل أو قول يحرمه الشرع .

ج - توفير حرية النقد والرأى لكل من يتولى الإشراف على مصلحه عامة دون التعرض لحياته الخاصة فى حدود الآداب الشرعية .

د - حرية الاجتماع والتنظيم بما يتيح الفرصة لكل أبناء

الجماعى ، وهذا يستلزم أن يكون فى المجلس هيئة تراقب القوانين حتى لا تتصادم ونصوص الشريعة أو روحها ، وهذا يتطلب من المجلس أن يتقيد بالضوابط التالية :

- ليس من حقه أن يلغى حكماً مبنياً على نص شرعى صحيح فى ثبوته ودلالته .

- أن لا يصدر قانوناً يخالف مقاصد الشريعة أو نصوصها القطعية .

ثالثاً : القضاء : يجب فصل القضاء ومنحه الاستقلالية ليتمكن رجل القضاء من ممارسة مهمته بكل حرية مع الشعور بالأمن على نفسه ، على أن تكون القوانين التى يحكم بها منسجمة مع روح الأمة ، وعقيدتها ، لذا يجب أن تظهر المنظومة القضائية من كل رواسب القضاء الاستعماري لتصبح نابعة من واقع هذا الشعب المسلم ، وهذا يقتضى أن يعنى فى تكوين رجل القضاء بالجانب الشرعى .

رابعاً : الإعلام : لكى يقوم بوظيفته يجب التأكيد على الجوانب التالية :

أ - تخصيصه من كل مادة إعلامية تثقيفية تستهدف طمس معالم شخصية الأمة ، أو تكوين الأنماط الاستهلاكية الغربية ، وهو ما جعل الاغتراب الثقافى تكثر مظاهره فى المجتمع .

ب - تمكينه من أداء الرسالة الإعلامية بكل حرية فى إطار الضوابط الشرعية .

ج - اعتبار رسالة الإعلام مكاملة لرسالة مختلف الأجهزة التى تربى وتعلم وتثقف ، لذا يجب أن تراعى إحالة الشعب فى كل مادة تثقيفية تبث عن طريق أجهزة الإعلام .

د - وهذا يستلزم تشكيل هيئة متخصصة لرعاية الآداب العامة فى البرامج .

خامساً : التربية : يؤكد فى صياغة المنظومة التربوية على ما يأتى :

أ - اللغة العربية لتصبح أداة للتفكير والتعبير .

ب - غرس القيم الأخلاقية الإسلامية فى نفوس الناشء مع التركيز والعناية بقيمة الحرية وضبطها ، والعدالة ،

الأمة لأن يشعروا بواجب حماية الحرية التي يتمتعون بها .

تاسعا : الاقتصاد : يجب أن ينظم وفق الضوابط الشرعية التالية :

أ - فتح السبل الشرعية للكسب خلال في التجارة والصناعة والزراعة .

ب - تشجيع الاستثمار الاقتصادي في القطاعات التي تسد احتياجات الأمة وتوفير مناصب الشغل .

ج - إعادة ثقة المواطن في الدولة ليطمئن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته .

د - إعادة النظر في توزيع الأراضي الزراعية ومنحها لمن يخدمها كما يجب إعادة الأراضي المأخوذة من أهلها الشرعيين في إطار الثورة الزراعية .

عاشرا : السياسة الخارجية : يجب أن تقوم على الثوابت التالية :

أ - أن تخضع لمبادئ الإسلام وأخلاقه وتراعى دوائر الانتماء فيكون تعاملنا مع العالم على أساس العدل مع الناس .

ب - أن تتبنى قضايا العالم الإسلامي العادلة ، وتنشر الثقافة الإسلامية خارج الوطن .

هذا هو البرنامج البديل الذي تقدم به الاتجاه الإصلاحى في حركة الدعوة الإسلامية منذ بداية تأسيسه سنة ١٩٦٣ ليخرج لأول مرة من إطار المعارضة المتقطعة لنهج السلطة طارحا نفسه كبديل لها .

ولكن الرياح تهب بما لا تشتهي السفن ، إذ خرج المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطنى بقرارات تؤكد قسمه بالسلطة في ظل نظام الحزب الواحد . لتتطور الأحداث ، ابتداء من ٥ فبراير تاريخ الإعلان عن مشروع الدستور بديلا لدستور سنة ١٩٧٦ والذي تمت المصادقة عليه بتاريخ ٢٣ فبراير معلنا عهدا جديدا ، يقوم على أساس الدستور " القانون " بدل الدستور " المشروع " وعلى نظام التعددية بدل نظام الحزب الواحد ، فكان لحركة الدعوة الإسلامية موقف ، سنتعرض له لاحقا .

موقف الاتجاه السلفى من انتفاضة أكتوبر : يطلق على نفسه هذا الاسم طبقا لتعريف راشد الغنوشي (١٤) ، من

أبرز رموزه الإمام على بلحاج . حاول هذا الاتجاه ركوب الأحداث ابتداء من ٧ أكتوبر ١٩٨٨ وتوجيهها الوجهة الإسلامية ، باعتبارها ثورة إسلامية قام بها " عصاة " من عامة المسلمين داعيا إلى المشاركة الفعلية في الأحداث ابتداء من ٩ أكتوبر ، مما جعله يدخل في جدل فقهي مع رموز الاتجاه الإصلاحى بزعامة الشيخ سحنون ، معيدا بذلك إلى الأذهان اختلاف رموز الدعوة حول حركة بوعللى سنة ١٩٨٥ ، فيرى هذا الاتجاه من بين من رأوا أنها ثورة على المظالم وغياب العدل والإنصاف بين الناس وتحطيم لرموز الطاغوت ، ودعوة لتطبيق شرع الله يحرمها الشئ الذى جعله يدخل طرفا ابتداء من ٩ أكتوبر بحجة عدم وجود نص من كتاب الله يحرم ذلك (فكل قضية مالم يكن يحرمها نص فهي تدخل في المصالح المرسله يقوم بها المسلمون ويعمل بها (١٥) مدللا على وجوب المشاركة بقوله تعالى " إن طائفتين من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى إلى أمر الله " .

وفى هذه الحالة اقتتل الشعب مع الحكومة فبغت هذه الأخيرة فلا بد من قتالها ، وعملا برأى الغزالي الذى يذهب إلى وجوب القتال على المسلم فى ثلاث حالات وهى : الفتنة ، تأمين الدعوة ، والحفاظ على الدم والمال ، ووفق رأى عبد الله العزام الذى جاء فى كتابه " الرسالة الخالدة " والذى يؤكد وجوب القتال لنصرة المظلوم ، فردا وجماعة ولم يتوقف هذا الاتجاه فى تبرير موقفه بل ذهب إلى توظيف مواقف السلف الصالح من أمثال أبو بكر الصديق ، والإمام بن تيمية فى موقفه من غزو التتار لدمشق ، ومواقف رجال الإصلاح فى الجزائر ، مثل مشاركة عبد الحميد بن باديس فى المظاهرة التى نظمت سنة ١٩٣٤ ودعوته للقيام بحركة احتجاج على المضايقات التى تعرض لها التعليم الحر من طرف الإدارة الفرنسية سنة ١٩٣٨ .

أما هدفه من هذه المشاركة على شكل مسيرة هو المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية وليس إزالة نظام الحكم ، وبما يتميز به موقف الاتجاه هو غياب البرنامج البديل ، بالرغم من محاولة تبنيه للبرنامج الذى طرحته جماعة الإصلاح .

موقف حركة الدعوة الإسلامية من دستور

١٩٨٩

تمت المصادقة على الدستور (القانون) لسنة ١٩٨٩ بنسبة ٤٣ ر ٧٣٪ من مجموع الناخبين " بنعم " ليصبح بديلا للدستور المشروع " الذى تمت المصادقة عليه سنة ١٩٧٦ فكان لحركة الدعوة الإسلامية موقف ظهر من خلال البيان

- ١- القرآن هو المصدر الوحيد للدستور .
- ٢- الحريات الأساسية لا تنضبط إلا بمقومات هذه الأمة .
- ٣- إن الأسرة والمنظومة التربوية تستلهمان قوانينها من التربية الإسلامية ومقاصدها .
- ٤- يجب تحديد مهام المجلس الإسلامي الأعلى لدى الرئاسة .

هذا وإن التيار الإسلامي لم يقل شيئا حول الاستفتاء لأنه يعتقد أن هذا موقف الشعب الذي بلغ من الوعي والإدراك ما يخلو له حرية تقرير مصيره بنفسه . والفرق واضح بين موقف الشيخ سحنون ، ومحفوظ نحناح ، وخاصة فيما يتعلق بالنقطة الأولى والرابعة لكل منهما ...

ليعلنوا فيما بعد أنهم كونوا بتاريخ ١٨ فبراير من مسجد السنة بباب الواد بعد تجمع لمجموعة من الأئمة تمثل مختلف مناطق البلاد عن تشكيل جبهة إسلامية للخلاص الوطني (١٧)

حقيقة تطور الحركة الإسلامية : السؤال المطروح هو كيف تطورت هذه الحركة ، والتي تظهر كأنها موحدة حيناً ، ومنقسمة بعدد رموزها أحيانا أخرى ؟ وكيف انطلقت من المعارضة لمشروع سلطة قائمة إلى بديل لسلطة متحولة ؟ حقيقة الإجابة عن شطرى هذا السؤال يمكن أن تكون كامنة في طبيعة الحركة الوطنية قبل ١٩٥٤ بصفة عامة ، وفي طبيعة تركيبة جمعية العلماء المسلمين قبل حلها سنة ١٩٥٦ بصفة أخص ، ولضيق المقام سنركز على تطورها ابتداء من سنة ١٩٦٢ .

بدأ نشاط هذه الجماعات في الشهور الأولى من الاستقلال ، بشكل فردي ، اعتمادا على الزعامات القديمة لجمعية العلماء أمثال الشيخ البشير الإبراهيمي . ففي ١٦ أغسطس ١٩٦٢ وجهت " لجنة الثقافة الإسلامية " نداء إلى المكتب السياسي طالبة الاهتمام باللغة العربية والإسلام وفي ٢١ من نفس الشهر وجه " علماء الإسلام واللغة العربية " نداء إلى الشعب الجزائري ردا على مطالب فدالية جبهة التحرير بفرنسا دولة " لائكية " . لكن هذا النشاط الفردي سرعان ما أخذ شكلاً منظماً بتأسيس جمعية القيم تحت رئاسة الشيخ الهاشمي التيجاني ومعاودة الشيخ عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون والشيخ مصباح ... الخ .

هذه الجمعية التي تمكنت بعد فترة قصيرة من فرض نفسها على الساحة السياسية ، من خلال النشاطات التي أصبحت تمارسها في مساجد العاصمة ، متخذة من " نادي

الذي أصدرته لأول مرة باسم " التيار الإسلامي " والذي أمضاه كل من أحمد سحنون ومحفوظ نحناح ومكي عبادة ، وكان دعوة صريحة للتصويت " بنعم " شريطة إضافة النقاط التالية :

- ١- الإسلام هو المصدر الأساسي والوحيد للتشريع .
- ٢- ضرورة ارتباط الحريات الأساسية بقيم الأمة الجزائرية .
- ٣- استلهم قانون الأسرة من الشريعة الإسلامية ومقاصدها .

ولكن هذه الوحدة التي ظهرت من خلال إمضاء ثلاثة عناصر من رموز حركة الدعوة الإسلامية سرعان ما انهارت بإعلان الشيخ سحنون في بيان له بتاريخ ١٩ فبراير ١٩٨٩ عدم مسؤوليته على ما جاء في البيان " عنوانا ومضمونا " ليعبر عن موقف اتجاهه في بيان بتاريخ سابق عن الأول ، ١٥ فبراير ١٩٨٩ على النحو التالي :

- ١- ليس بين مواد هذا الدستور والانسجام والتكامل ، بحيث لا يبرم عهدا ثم ينقضه .

- ٢- لا يزال الإسلام لم يحتل المقام اللائق في الدستور ، إذ لم ينص على أن الإسلام مصدر التشريعات .

- ٣- الحريات الأساسية التي يمنحها الدستور غير مقيدة بالمبادئ الإسلامية .

- ٤- المجلس الإسلامي الأعلى غير واضح الاختصاص والوظيفة ، إذ ينبغي أن يراقب جميع " مناشط " سياسة الدولة ، باعتبار الإسلام منهاج حياة كامل .

- ٥- آثار الترجمة والتغريب ، والتلفيق بادية في محتوى الدستور ومواده ، إذ هذا الدستور لاشك تطور إيجابى ولكنه يبقى قاصرا مادام لم يرتفع إلى مستوى آمال الجماهير التواقدة إلى حياة في ظل الإسلام شرعا ومنهاجا .

أما محفوظ نحناح فقد أصدر بيانا (١٦) بتاريخ ٢٢ فبراير ١٩٨٩ هذا نصه :

" الجزائر بلد الإسلام والجهاد . أكدت ذلك ثوراتنا المتعددة ، وبعد الاستقلال وقع إهمال لأهم مقومات هذه الأمة وهذه الأيام عرض على الشعب الجزائري مشروع التعديل الدستوري الذي يضم في بنوده إيجابيات لاتخفى على ذوى الألباب ومع هذا فإن التيار الإسلامي يقترح مايلي :

الممارسة السرية اعتمادا على العمل المسجدي ، ظهرت الحركة بقوة خلال الموسم الجامعي ١٩٦٨ - ١٩٦٩ عندما بادرت مجموعة من الطلبة بتشجيع من مالك بن نبي بتأسيس مسجد الطلبة بجامعة الجزائر ، الشيء الذي اعتبر بداية تحول في طبيعة هذه الحركة بتمركزها داخل الجامعة واعتمادها على عنصر جديد هو العنصر الطلابي بصفة عامة و " المفرنس " بصفة أخص ، فتحول الصراع حيناً إلى مساجلة ، وبصفة مركزة بينها وبين اليسار وبزجل الصراع مع السلطة إلى سنوات لاحقة .

وأصبحت كليات العلوم الدقيقة وكلية الطب بصفة خاصة ، تشكل مخزونا لتجنيد العنصر المثقف ذو التكوين العلي ، العارف لقيم الغرب إلى جانب القيم الإسلامية ، هذا العنصر لم يكن طرفا فقط ولكن قائداً موجهاً للحركة . أما كليات العلوم الإنسانية فكانت ميدان اليسار بلامنازع ، وهذه المفارقة في الواقع الجزائري لها أكثر من دلالة سوسيولوجية .

التفت الجماعة في هذه المرحلة حول مالك بن نبي بعد استقالته من منصبه بوزارة التعليم العالي ليتفرغ لشئون الدعوة ، مما أفرز واقعاً جديداً نتج عن التطور الجديد للعمل ، اعتمادا " على فكرة ووعي جديد لا يقدر عليه إلا الشباب المثقف " حسب تعبير أديبات الحركة ، وعلى نقد التجربة السابقة الممتدة ما بين ١٩٦٤ - ١٩٦٩ والتي عجزت عن مواجهة اليسار " في شكله المطلق " .

وبهذا أضحي خطاب مالك بن نبي الخطاب الوحيد المؤثر في الأوساط الجامعية ، مركزا على إبراز الذاتية الإسلامية والشعور بها في مواجهة الذاتية الغربية التي سيطرت على الوسط الجامعي ، هذا من خلال ملتقى الفكر الإسلامي الذي عقد أول مرة بثنائية عمارة رشيد بابن عكنون في ١٠ يناير ١٩٦٩ ، وبعد سلسلة من هذه الملتقيات شعرت السلطة أنها معنية بالأمر بعدما تبينت خطورة هذه الملتقيات ، ووضعت يدها عليها بحجة التطوير والتحسين ، إلى جانب هذا ركز هذا الاتجاه " القديم الجديد " على إقامة المعارض الإسلامية وبيع الكتب والمجلات الإسلامية ، والورشات العلمية التي أصبح ينظمها الطلبة كل سنة بمناسبة العطلة الصيفية ، إلى جانب إنشاء مجلة مسجد الطلبة مما أدى إلى تبلور فكر جديد يمكن أن نطلق عليه " بتيار الجزارة الإسلامية " وهنا وجدت السلطة كذلك نفسها معنية فأصدرت مجلة "الأصالة " سنة ١٩٧١ بهدف الدفاع عن ثلاثية السلطة : الثورة الصناعية ، الثورة الثقافية ، الثورة الزراعية ، التي كانت عرضة لهجوم مكثف من طرف هذا التيار ، لكن الهدف

الترقي " مهد تأسيس جمعية العلماء مقرا لها ، إلى جانب إصدار مجلة شهرية تحت عنوان " التهذيب الإسلامي " ، وابتداء من سنة ١٩٦٤ بدأت تدخل في صراع منظم مع السلطة الناشئة التي كان يتزعمها أحمد بن بيلا ، هذا الصراع الذي نتج عن محاولة هذا الأخير تهميش الاتجاه الإسلامي دون الابتعاد عن ثلاثية ابن باديس الشهيرة - الإسلام ديني - والعربية لغتي - والجزائر وطني ، موظفة - أي السلطة - المؤسسة الدينية لتبرير مشروعها الاجتماعي والذي يقوم على أسس مغايرة لتلك التي كانت قائمة قبل سنة ١٩٦٢ ، هذا المشروع تبلور في ميثاق طرابلس وبدأ يأخذ شكله النهائي في ميثاق الجزائر الذي صادق عليه المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني ، ١٩٦٤ ، مما دعى الشيخ البشير الإبراهيمي إلى التنديد بهذا المشروع في ١٦ أبريل من نفس السنة (١٨) ، ناقدا اعتماد السلطة في رسم سياستها وتوجيهاتها على " المذاهب المستوردة " لاعلى أساس العروبة والإسلام ، الشيء الذي أصبح يندرج بقيام حرب أهلية حسب قوله. هذا بالرغم من محاولتها التوفيق بين الإسلام والاشتراكية اعتمادا على استراتيجية " النفي - التأكيد " وخاصة عندما يتعلق الأمر بإشكالية الصراع الطبقي ، مبرزة خاصية العدالة في الإسلام ، وهذا للحصول على كفالة رجال الدين ، وتبريراتهم للسياسة المتبعة في محاولة التوفيق بين الرغبة الكامنة للمجتمع في اعتماد الإسلام كموجة لعملية التنمية ، وبين " اللائكية " التي يتنادى بها تطبيقا للإطار التكنوقراطي المشرف على عملية التنمية .

هذا التحالف الغريب بين الإسلام والمشروع الاجتماعي للسلطة الذي يقوم على " الاشتراكية " نهجا - كان هدف جمعية القيم منذ تأسيسها - بالمخاضات والتجمعات الدينية ، وخاصة المقالات التي كانت تنشر في مجلة " التهذيب الإسلامي ، التي كانت اللسان المعبر لتصورها للبديل الإسلامي في الجزائر ، مركزة لإبراز معالم هذا البديل على المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على وجه المجتمع الجزائري من وجهة نظر العقيدة الإسلامية كما جاء في العنوان الفرعي للمجلة (١٩) . عرفت جمعية القيم أول صدام لها مع السلطة سنة ١٩٦٤ أدى إلى عزل رئيسها الشيخ الهاشمي التيجاني من منصبه الرسمي كأمين عام لجامعة الجزائر ، وبعد فترة من المناوشات منعت من مزاوله نشاطها في عهد الرئيس بومدين في ٢٢ سبتمبر ١٩٦٤ ، بعد اتخاذها موقفاً من قضية محاكمات الإخوان المسلمين بمصر ، لتدخل بذلك حركة الدعوة الإسلامية مرحلة السرية .

حركة الدعوة والجامعة : بعد ثلاث سنوات من

بأى أحد ، ولا يلبق بنا كمسلمين أن نتهم ديننا أو نرديه بالنقصان أو بأنه غير صالح لزمنا هذا ، أو بأن نظام الإسلام عاجز عن حل مشاكل هذا العصر .

٣- إن الاشتراكية معروفة لمن درسها فى كتبها وعرف مبادئها التى وضعها ووضعوها الأولون والآخرين إذ هى المرحلة الأولى للشيوعية ، كما صرح بهذا رئيس الحكومة السوفيتية فى وقت توليه للرئاسة ، زعيمها " خروشوف " صرح بهذا للوفد البرلمانى المصرى الذى زار موسكو سنة ١٩٦٠ برئاسة أنور السادات الرئيس الحالى للحكومة المصرية ، فإذا رضينا بالاشتراكية الآن فإننا سننقل للشيوعية فيما بعد ما فى هذا شك لهذا نقول بكل صراحة وبدون التواء ، إن الإسلام بعقيدته وأخلاقه وتشريعه ومبادئه وأهدافه لا يلتئم مع الاشتراكية فى عقيدتها وأخلاقها وتشريعها ومبادئها وأهدافها ، فبينهما المنافاة التامة فى كل الأهداف ، ومن ادعى الإسلام والاشتراكية هما فى التشريع سواء قابلناه بإبقاء الإسلام والاستغناء به عن الاشتراكية طالما أنهما سيان ، ومن قال أنتخذ الاشتراكية كمنهج قلنا له : وماذا أبقيت للإسلام ؟ وهل الإسلام غير منهج للحياة ومن جعل الله له منهجاً فلا يسوغ له أن تتخذ من عنده أو من غيره منهجاً قال الله تعالى : (وإن هذا صراطى مستقيم فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) . ومن العار أن يرمى الإسلام بالتأخير ، ونقصان تنظيمه فى الشؤون الاقتصادية أو غيرها ومن نظامه اقتبست بعض الدول الأوروبية ما رأته صالحاً لمجتمعها ، والإسلام يخالف الاشتراكية فى شتى المجالات منها :

أ - أن الإسلام أوصى بالإرث بين الأقارب وذوى الأرحام ، والاشتراكية تبطله بتشريعها المخالف لنص القرآن وفى هذه المخالفة تعطيل وإبطال لآية الفرائض وهى قوله تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين إلى آخر الآية (١ - من سورة النساء) .

ب - إن الإسلام أحكم رباط الأسرة برباطه الروحية والأخلاقية فى دائرة العقل الصافى ، أما الاشتراكية فقد حلت ذلك الربط المتين وجعلت الأسرة منككة الأواصر فلا رباط بين أفرادها ولا رحمة فى وسط العائلة ، فتمردت الزوجة على زوجها ، والزوج على زوجته وعصت البنت أباه وأما ، وشق الولد عصا الطاعة إلى آخر ما هو معروف ، وبهذا تشتت الأسر وخرت البيوت والمنازل ، وامتلاّت أماكن اللهو وما لا يليق بالمجتمعات بالمنحرفين والمنحرفات وتقلص فى ظل ذلك الاحترام المتبادل الذى كان يسود أفراد الأسرة المسلمة .

لهذه المجلة كان مزدوجاً .

أولاً : محاولة ترضية حركة الدعوة الإسلامية التى تنامت بسرعة .

ثانياً : كوسيلة لتبرير الثلاثية المذكورة من وجهة النظر الإسلامية من خلال إبراز تصورهما - أى السلطة - لإشكالية " الأصالة " مختصرة فى إعطاء لغة القرآن مكانتها ، وإحياء قيم العدالة والمساواة فى الإسلام .

ولكن هذه السياسة لم تزد حركة الدعوة الإسلامية إلا قوة ، متخذة من صدور قانون الثورة الزراعية (٢٠) ميداناً لصراع يتراوح بين التأييد المشروط ، والمعارضة المطلقة ، الشئ الذى أدى إلى تبلور اتجاهين متعارضين : الأول : الاتجاه المتشدد بزعامة أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني ، ويذهب إلى القول " إن الصلاة على أرض مؤمنة محرمة شرعاً " .

الثانى : يرى فى الثورة الزراعية تطبيقاً لمبدأ العدالة فى الإسلام معيها عليها محتواها الشيوعى فجاءت معارضته مذهبية (DOGMATIQUE) وليست مبدئية ، ولكن هذا التيار ظل محصوراً فى الأوساط الجامعية ، ومن أبرز رموزه رشيد بن عيسى حالياً وبن بركة ، تاركاً الساحة إلى الأول وخاصة أثناء مناقشة قانون الأسرة سنة ١٩٧٥ ليعبر أكثر أثناء مناقشة ميثاق سنة ١٩٧٦ ، والذى أصدر فيه الفتوى التالية :

١- إن هذا الميثاق قد أكثر من ذكر الاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها مما يفهم منه إنما جاء بالاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها ليحل بها محل الإسلام وعقيدته وأخلاقه ، فالمسلم ليس له عقيدة وأخلاق غير ما جاء به الإسلام .

٢- إننا مسلمون ولنا فى ديننا الإسلام ونظامه ما يكفينا ويفتقنا عن غيره ، وهو كامل فى تشريعه شامل لمطالبات الحياة الكريمة والشريفة ، لهذا لا يجوز - فى أى حال من الأحوال - أن نبدله بغيره من التشريعات ، سواء كان ذلك فى باب الاقتصاد أو غيره ، ومهما كان هذا الغير ، ذلك لأن الله تعالى قال فى القرآن الكريم : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً) . وقال : (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً) . فلا يجوز للمسلم - إن كان صادقاً فى إسلامه - أن يبدل شريعة الله التى اختارها لعباده - المؤمنين به - والحال بها أن فيها ما يكفى للمسلمين ويسد حاجاتهم بتشريعها المحكم وقوانينها العادلة التى أعطت لكل ذى حق حقه من غير ظلم ولا إجحاف

فى المشروع المذكور قوله : (حرية التفكير والرأى والتعبير بشرط أن لا تستخدم للنيل من مكاسب الاشتراكية ... إلخ) .

أى المكاسب هذه التى يعينها المشروع ؟ إن المكاسب هى مكاسب الشعب كله ، لا لطائفة معينة ، حصل عليها بواسطة ثورته المسلحة التحريرية لا بغيرها .

تمركز حركة الدعوة فى الأوساط الشعبية :
لكن هذه الفتوى ، جاءت فى فترة عنفوان التجربة البومدينية ، وترسخ شخصيته الكاريزماتية ، الشىء الذى دفع حركة الدعوة للتركيز على العمل المسجدى أكثر ، وخاصة مساجد العاصمة غير الرسمية ، وبعد وفاة بومدين فى ديسمبر ١٩٧٨ ، بدأت تنتشر ظاهرة " الدروس الخاصة " وهى عبارة عن دروس وعظية ذات طابع سياسى تتم فى حلقات هدفها التوعية السياسية من منظور إسلامى تحضيراً للمواطن وتهبته له على كيفية العيش فى مجتمع يقوم على أساس تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية ، مركزة فى ذلك على تحليل الوضع الاجتماعى فى مستوياته الثلاثة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية ، مبرزة معالم الحل الإسلامى للمشاكل التى يعانى منها المجتمع .

إلى جانب هذه الدروس أدت انتصارات الثورة الإيرانية إلى إفراز شعور بضرورة توحيد حركة الدعوة الإسلامية ، فكان ملتقى " العاشور " سنة ١٩٧٩ والذى ضم الاتجاهات التالية (٢٢) :

- ١ - الاتجاه السلفى وهو ما أسميناه الاتجاه الإصلاحى .
- ٢ - الاتجاه الإخوانى .
- ٣ - جماعة التبليغ .
- ٤ - جماعة الطليعة .
- ٥ - الاتجاه الصوفى .

وانطلاقاً من هذا الملتقى خرجت الدعوة من أسوار الجامعة لتلقى فى الأوساط الشعبية التى كانت فيها (غائبة - حاضرة) دائماً ، وازدادت قاعدتها اتساعاً ابتداء من سنة ١٩٨٠ نتيجة سياسة " الانفتاح والمراجعة " التى تبنتها السلطة الجديدة بقيادة السيد الشاذلى بن جديد ، هذه السياسة التى كانت تحتاج إلى تصفية الاتجاهات التى كانت تساند سابقتها أعطت الفرصة لحركة الدعوة أن تنمو على حساب اليسار ، ولكنها كانت تتوق إلى أكثر من الصراع مع هذا الأخير . هذا ما تجسد فى حوادث السنين المتوالية ، وفى ١٩ مارس ١٩٨٦ قامت بعض الجماعات المنتمية لحركة الدعوة الإسلامية ، بتحطيم محلات بيع الخمور فى مدينة الواد بالجنوب الجزائرى ، تبعتها موجة عنف فى

ج - إن الإسلام يقر ويعترف بالملكية الخاصة والاشتراكية تنتزعها من أصحابها - بالقوة - أو تحددها بمقدار معين كما تشاء ، وفى هذا تعطيل للمواهب العقلية وتجميد للفكر الإنسانى ، وقتل للشعور بالكرامة الإنسانية ، كما فى هذا أخذ المال من مالكة الشرعى بدون رضا ، وهذا غصب لا يجوز فعله فى الإسلام .

د - إن الإسلام أوجب على المسلمين إخراج زكاة أموالهم ، فتؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم كما أوصى الرسول (ص) صاحب معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن والياً وقاضياً ، وعلى هذه الخطة سار خلفاء المسلمين ، فإنهم كانوا حريصين على ما يغنى المسلمين لا على ما يفقرهم كما قال الرسول (ص) لسعد ابن أبى وقاص " إنك أن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم يتكففون على الناس " حتى أنهم فى بعض الأوقات لا يجدون فقيراً يدفعون له الزكاة كما ذكر هذا يحيى بن سعد قال : بعثنى عمر بن عبد العزيز على صدقات أفريقية فاقتضيتها وطلبت الفقراء نعطيتها لهم فلم نجد بها فقيراً ولم نجد من يأخذ هذا منى فقد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس فاشتريت بها رقاً فاعتقتهم وولائهم للمسلمين " أما الاشتراكية فإنها تنتزع الأرض والتخيل وغيرهما من أصحابها ، فإذا لم يبين للفلاح أرضه أو نخيله أو غيرهما فلا زكاة عليه . والزكاة من الأسباب التى تنشر الرحمة والتعاطف والأخوة بين أبناء الشعب الواحد . وبإبطال لقاعدة عظيمة من قواعد الإسلام ، وفى الزكاة توزيع للثروة بين الفقراء والأغنياء لا تكديسها فى صناديق معينة وحرمان أهلها منها ، وهى حق للفقراء على الأغنياء من الله .

هـ - إن الاشتراكية تزهد الناس فى الدين بإبعادها لعناصره الصالحة فى المجتمع لتحل محلهم عناصر ساذجة فى تفكيرها خاملة فى حياتها ترضى بما يقدم لها ، لا تعرف من الإسلام إلا اسمه ، وبهذا تتمكن من حد نشاط دعائه ، وتعطيل قواعده الواحدة بعد الأخرى ، فلا صلاة ولا زكاة ولا صيام ولا حج وخاصة فى أوساط الشباب الذين أفسدت عقيدتهم وأخلاقهم بمبادئها المنافية للفترة .

و - إن الإسلام أعطى للفرد حرية الرأى والتفكير والقول والتعبير ، يقول الكلمة التى يراها نافعة ومفيدة يقولها وهو فى مأمن ، ولو كان أمام أعظم شخصية فى الدولة كالخليفة أو الأمير مثلاً من غير أن يخشى أذى أو ضرراً يصيبه فى بدنه أو ماله ، أما الاشتراكية فإنها تحجز على الإنسان ذاته ، وتحول بينه وبين هذا الحق الطبيعى الطبيعى للإنسان ، فلا يفكر ولا يعبر إلا فيما تراه هى ، كما جاء

والثقافى والاقتصادى والاجتماعى وصار مؤشراً على سرعة الانحلال الخلقى والحضارى .

٨ - الرشوة والفساد الممارسين فى المؤسسات التربوية من الجامعة والإدارة وغيرها ، مرض بيروقراطى لا أخلاقى خطير لا يسلم مجتمع إلا إذا تخلص منه .

٩ - تسوية مفهوم الثقافة وحصره فى المهرجانات الماجنة اللا أخلاقية مما عرقل النظام التربوى وحال دون توصله إلى إبراز المواهب والنبوغ والكفاءات العليا التى تفتقر إليها البلاد للتخلص من التبعية الثقافية المفروضة .

١٠ - إبعاد التربية الإسلامية وتفرغ الثقافة من المضمون الإسلامى زاد فى تعميق الهوة واستقراريتها .

١١ - الحملة الإعلامية المسعورة للإعلام الأجنبى والوطنى لإبعاد الدولة عن الدعوة والصحة التى تهدد مصالح الدوائر الاستعمارية فى بلادنا .

١٢ - إطلاق سراح الذين اعتقلوا دفاعاً عن أنفسهم ودينهم وكرامتهم .

١٣ - فتح المساجد التى أغلقت فى الأحياء الجامعية والثانويات والتكميليات والمؤسسات العمالية .

١٤ - عقاب كل من يتعدى على كرامة الأمة وعقيدتها أو شرعيتها وأخلاقها وفق الحدود الشرعية الإسلامية . "

ولكن هذه الدعوة للتعاون ذهبت إلى عكس ما كانت تهدف إليه :

فتحولت رغبة التعاون إلى مواجهة مع النظام وانقسام داخل الدعوة الإسلامية . فالمعارضون (٢٥) يرون أن مطالبة السلطة بالرجوع إلى الإسلام والحكم بشريعة القرآن لم يحن وقتها وهذا للأسباب التالية :

أ - أسلوب المواجهة المباشر مع السلطة غير مجدٍ ومضر بحركة الدعوة الإسلامية لأنه لم يشتد عودها بعد .

ب - الحركة ليس لها من الإمكانيات المادية ما يمكنها من مواجهة العدو الملحد (٢٦) .

ج - التسرع قد يؤدى إلى ضياع الحركة الإسلامية وانطلاقاً من هذا يجب :

١ - العمل على تكوين الشباب ، وشرح وتعميق مبادئ الحل الإسلامى لدى الجماهير .

٢ - التركيز على تجنيد الشباب وتكوينه وتربيته على الطاعة لينفذ ما يؤتمر به باسم الله .

أما فيما يخص موقف السلطة فقد كان هجوماً على ما أسماهم شريف مساعدية عملاء الامبريالية () والذين يستعملون الدين قذيفة لزرع البلبلة والشك حول مكاسب

٢٨ مارس احتجاجاً على اعتقال أحد زعماء الحركة فى مدينة الأغواط (٢٣) مما أدى إلى مقتل أحد أعضائها . أعقبه اعتصام بأحد مساجد المدينة وإصدار بيان إلى الشعب الجزائرى يدعو إلى إعلان الجهاد ضد " النظام الملحد " .

ولكن سرعان ما انتقلت الأحداث إلى الجزائر العاصمة رمز السلطة السياسى ، حيث شهدت الأحياء الجامعية بمنطقة ابن عكنون ١٩٨٢ مصادمات بين اليسار وحركة الدعوة ولم تجد السلطة بدا من التدخل لإنهاء الحوادث ، أعقبته موجة الاعتقالات البوليسية ، وإغلاق المعاهد وبعض مساجد الأحياء الجامعية الشىء الذى اعتبرته حركة الدعوة الإسلامية سابقة خطيرة ترتكب ضد الإسلام فى الجزائر ، فكانت المواجهة بعد دعوتها إلى صلاة جماهيرية فى بهو الجامعة المركزية فسسى ٤ نوفمبر من نفس السنة ، قدمت خلالها عريضة للسلطة لتكون قاعدة " التعاون " بينهما ، تتكون من أربع عشرة نقطة متضمنة تحليلاً للأحداث على أنها مناورة مدبرة من طرف الشيوعية العالمية والماسونية واليهودية والعنصرية والبعثية (٢٤) الغرض منها توريث الدولة عن طريق استخدام أجهزتها (...) لضرب الإسلام ، ونظراً لخطورة الموقف فإن التعاون المشترك بين العناصر الطيبة فى الأمة أصبح ضرورة شريطة العودة الصادقة إلى الإسلام وهذا يتطلب النظر فى السلبات التالية :

١ - وجود عناصر فى مختلف أجهزة الدولة معادية لديننا متورطة فى خدمة عدونا .

٢ - تعيين النساء والمشبوهين فى سلك القضاء والشرطة .

٣ - تعطيل حكم الله الذى كانت نتيجة حتمية للغزو الاستعمارى فلا بد من إقامة العدل بين الناس بتطبيق شرع الله .

٤ - حرمان المواطن من حريته وتجريده من حقه فى الأمن على نفسه ودينه وماله وعرضه .

٥ - عدم توجيه التنمية الاقتصادية وجهة إسلامية رشيدة بإزالة كل المعاملات غير الشرعية وتيسير السبل الشرعية لاكتساب الرزق الحلال من زراعة وصناعة وتجارة وتسوية الناس فى فرص الاستفادة من خيرات البلاد بدون تمييز .

٦ - تفكيك الأسرة والعمل على إحلالها وإرهاقها بالعيشة الصعبة كانت سياسة مارستها فرنسا وبقيت تمارس حتى اليوم ، بالإضافة إلى محاولة وضعها على غير الشريعة الإسلامية تحت شعار نظام الأسرة .

٧ - الاختلاط المفروض فى المؤسسات التربوية والإدارية والعمالية انعكست نتائجها السيئة على المردود التربوى

الجماهير ، والمس بكرامة الأفراد ، هم بالضرورة عملاء للمبويلية التي تحاول إلهائنا بواسطة صراعات هامشية مستغلين التناقضات التي يعرفها المجتمع الجزائري .

بعد هذا قدم (٢٩) من الذين تورطوا في أحداث بن عكنون إلى المحاكمة أعقبتها عملية اعتقالات شملت رموز حركة الدعوة الإسلامية من بينهم أحمد سحنون (٢٧) وعبد اللطيف سلطاني (٢٨) وعباس مدني (٢٩) وخمسة أساتذة من باب الزوار ، وخمسة من الطب وعشرة أساتذة من جامعة الجزائر ، الشيء الذي زاد في حدة الصراع بين أنصار حركة الدعوة الإسلامية والنظام ، وانتقاله من حرب البيانات إلى العنف المسلح ، ففي ١١ ديسمبر ١٩٨٢ فتح أحد أعضاء حركة الدعوة النار على نقطة مراقبة ، مما أدى إلى تكثيف الحملة البوليسية ضدها وكشف النقاب عن حركة مسلحة يتزعمها أحد المجاهدين القدماء ، الأمر الذي حفز السلطة على تغيير موقفها بشكل حاد ، وظهر هذا في المواجهة المفتوحة والعلانية ابتداء من ٢٩ أبريل ١٩٨٥ تاريخ الإعلان عن حركة بوعلى التي كانت استجابة شرطية لموقع هذا الأخير دفعه إلى تكوين منظمة مسلحة تحت قيادته العسكرية وزعامة الإمام عبد القادر شبوطي . هدف هذه الحركة إقامة حاكمية الله على الأرض وفق برنامج سياسي يتكون من ثلاثة عناصر (٣) ١ - تحريم الزنا ٢ - غلق محلات الخمر ومنعها ج - منع الاختلاط . لكن السلطات الأمنية استطاعت القضاء على هذه الحركة بعد سبعة عشر شهراً من المواجهة المسلحة ، في ٥ يناير سنة ١٩٨٧ وانقسام حركة الدعوة في موقفها من الحركة إلى اتجاهين :

الأول : الاتجاه الإسلامي : ذهب إلى القول بعدم شرعية الخروج على الحاكم ونفى صفة الشهادة لمن يموت في مثل هذه المعارك .

الثاني : الاتجاه السلفي : ساند الحركة شرعاً بحكم أنها " حركة انتفاضة ثورية إسلامية ، ولكنه انتقدها

الهوامش

* بحث قدم في الندوة التي عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالقاهرة بعنوان " الدين في المجتمع العربي في الفترة ما بين ٤ - ٧ أبريل ١٩٨٩ . و " قضايا فكرية " تشكر الجمعية لتفضلها بالموافقة على نشر هذا البحث في " قضايا فكرية " .

١ - حركة تيزي وزو . ١٩٨٠ - حركة وهران ١٩٨٢ - حركة قسنطينة ١٩٨٦ .

نهجاً وتنظيماً لتأجل المواجهة بين السلطة وحركة الدعوة الإسلامية مدة ٢١ شهراً ، لتظهر هذه الأخيرة بكل اتجاهاتها على مسرح الأحداث في ٥ أكتوبر ، هذه الاتجاهات التي يمكن إرجاع حقيقتها إلى سببين رئيسيين وهما :

أ - طبيعة تركيبة جمعية العلماء قبل سنة ١٩٥٦ .
ب - اختلاف الأسس المرجعية والتي لم تساهم فيها حركة الدعوة الإسلامية إلا بالقسط القليل والتي تتنوع بتنوع طبيعة التكوين والانتماء الاجتماعي لمناضلي حركة الدعوة الشيء الذي انعكس سلباً على وحدتها وتفرعها إلى عدة اتجاهات مختلفة أهمها :

١ - الاتجاه الإصلاحى بحكم كون جل رموزه من القيادات البارزة في جمعية العلماء وارتباطهم تاريخياً بجمعية القيم من أمثال عبد اللطيف سلطان ، الشيخ مصباح ، والشيخ أحمد سحنون .

٢ - اتجاه " الجواردة " الإسلامى يمثل اتباع مالك بن نبي ، يعا هذا الاتجاه على إعطاء البديل الإسلامى صفة " جزائرية متخذاً من الجامعة مركزاً والبار هدفاً ، أبرز رموزه الشيخ بن بركة والشيخ بن عيسى " .

٣ - الاتجاه الإخوانى فما في الجزائر بعد الاستقلال برجع تلاميذ الشيخ الفضيل الورتلاني ممثل جمعية العلماء في القاهرة سابقاً ، من أبرز رموزه حالياً الشيخ محفوظ نحناح ، يعتمد هذا الاتجاه الفكر الإخوانى في طبيعته القطبية حيث الحسم والروح الهجومية هما مرجعه .

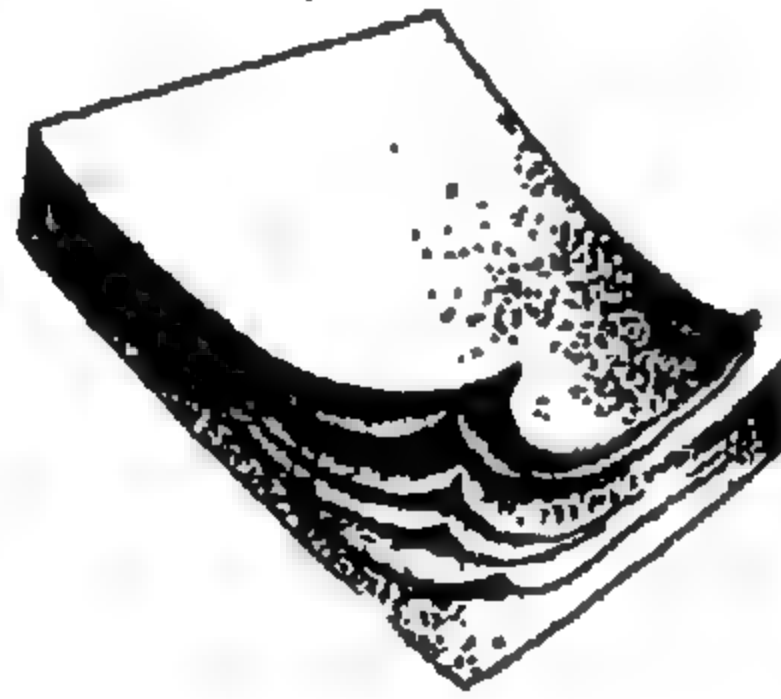
٤ - الاتجاه السلفى : فما هذه الاتجاه في الجزائر بعد سنة ١٩٧٨ ، أى بعد انتشار ظاهرة الدروس الخاصة وتبلور سنة ١٩٨٠ نتيجة النشاط المسجدي الذي كان يقوم به على بلحاج وجماعته في مساجد القبة وباب الواد .
هذه أهم الاتجاهات المتواجدة على الساحة السياسية حالياً ، والتي تحاول تقريب رؤاها بتأسيس رابطة الدعوة الإسلامية منذ أول مايو ١٩٨٩ .

- ٢ - انظر محمد حري : الثورة الجزائرية بين الواقع والأسطورة . أنوال السنة السابعة العدد ٤٤٦ ، ٢٧ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٣ - جريدة الشعب العدد ٧٧٦ ، ٦ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٤ - جريدة الشعب العدد ٧٦٦١ ، ٨ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٥ - جريدة الشعب العدد ٧٧٦٣ ، ١٠ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٦ - المجاهد الأسبوعي العدد ١٤٧١ ، ١٤ أكتوبر ١٩٨٨ .

Islamique a Islamisme / machrek Juillet - Aout - Sept , 1988 P . 44

- ١٩ - التهذيب الإسلامى العدد ٥ ، ٦ يونيو ، يوليو ١٩٦٥ .
- ٢٠ - صدر قانون الثورة الزراعية فى ٨ نوفمبر ١٩٧١ .
- ٢١ - هذا حسب شهادة منظم التجمع دوى محمد الحاج أنظر المرجع السابق .
- ٢٢ - هو أستاذ العلوم على صايح .
- ٢٣ - نلاحظ أن هذا استمرار لخطاب جمعية القيم ١٩٦٥ .
- انظر مقال السيد الهاشمى التيجانى - مقومات شخصياتنا فى " التهذيب الإسلامى " العدد السالف الذكر .
- ٢٤ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢ .
- ٢٥ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢ .
- ٢٦ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢ .
- ٢٧ - العضو الإدارى فى جمعية العلماء المسلمين وعضو جمعية القيم سابقاً ، والواعظ بدار الأرقم حالياً .
- ٢٨ - أمين مال جمعية العلماء المسلمين ، مدير مركزها وعضو جمعية القيم سابقاً ، توفى سنة ١٩٨٤ .
- ٢٩ - مناضل حزب الشعب عضو المنظمة السرية (نفس المصدر) .
- زميل الشهيد العيسى بن مهيدي ، أحد الذين حرروا بيان أول نوفمبر ، سجن فى نهاية الشهر الأول من ثورة ١٩٥٤ ، يعمل الآن أستاذاً بجامعة الجزائر - معهد علم النفس .

- ٧ - إشارة إلى جماعة على بلحاج .
- ٨ - إشارة إلى جماعة الشيخ سحنون أحمد .
- ٩ - إشارة إلى مشروع الدستور الذى قدم يوم ١٣ أكتوبر يتضمن تنظيمياً جديداً للوظيفة التنفيذية .
- ١٠ - إشارة إلى الجانب الثانى من الإصلاحات السياسية والتى أعلن عنها فى ٢٤ أكتوبر وتنضمن تحويل حزب جبهة التحرير إلى جبهة تشارك فيها مختلف الحساسيات السياسية .
- ١١ - إشارة إلى انتخابات ٣ نوفمبر حول مشروع الدستور .
- ١٢ - إشارة إلى حزب الطلبة الاشتراكى الذى دعى إلى الامتناع عن التصويت فى بيان صدر فى " صوت الشعب " العدد ١٤٩ / ٢٣ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ١٣ - من عامة الشعب ، لا يتجاوز عمره ٣٢ سنة ، درس على يد شيخ جمعية العلماء من أمثال القاسمى وعبد اللطيف سلطاني ، ولد فى الواد بالجنوب الشرقى كان يعمل أستاذاً للغة العربية .
- ١٤ - راشد الغنوشى ، حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس صفحة ١٣ - الطبعة الأولى ١٩٨٩ - دار القلم للنشر والتوزيع الكويت .
- ١٥ - على بلحاج خطبة الجمعة مسجد السنة باب الواد ١٤ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ١٦ - جريدة أضواء العدد ٢٧٤ ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩ .
- ١٧ - Algérie Actualité No. 1219, 23 Fevrier AU - 1 er Mars 1989 .
- ١٨ - F, BURGAT . L'ALGERIE DE LA LAICIT -



الحركة الإسلامية

في تونس

مصطفى التواتي

١ - الخلفية التاريخية لظهورها

تمثل

البلاد التونسية في جملتها شريطاً ساحلياً ضيقاً بلا عمق ولا حواجز طبيعية مستعصية ، وهو ما جعلها تتلقى المؤثرات الخارجية بسهولة وتتفاعل معها بنسب متقاربة بين مختلف جهاتها ، فكانت لذلك مفتوحة لرياح البحر الأبيض المتوسط الحضارية تصطدم بها وتستوعبها وتشارك فيها وتعيد إنتاجها .

تنظيم القضاء والأحباس والأوقاف وخاصة التعليم ، وذلك سواء بمحاولة تنظيم التعليم التقليدي في جامع الزيتونة أو ببعث تعليم عصري موازٍ مدني وعسكري .

وفي عهد المشير محمد باي * ، صدر سنة ١٨٦٤ أول دستور تونسي ولأول مرة في المنطقة العربية وهو الدستور المعروف بقانون " عهد الأمان " .

وقد اضطر خير النابش أمام ضغط مراكز القوى التقليدية إلى الاستقالة والهجرة إلى تركيا ، ولكن الفكر الإصلاحى ظل يتعزز ويتوسع على حساب معاقل المحافظة ولم يقتصر على خريجي المدارس العصرية من ذوى الثقافة المزدوجة ، بل تسربت الأفكار الإصلاحية إلى صفوف خريجي الزيتونة نفسها الذين برز من بينهم الطاهر الحداد النقابى والمصلح الاجتماعى المعروف خاصة بكتابه " إمرأتنا فى الشريعة والمجتمع " الصادر فى مطلع الثلاثينيات ، وفى نفس الفترة تمكن الجناح التحديثى العلمانى فى الحزب الحر الدستورى ، والمكون أساساً من مثقفى البورجوازية الصغيرة

هكذا كانت مع الحضارة البونيقية ، ثم مع الحضارة الرومانية ، ثم مع الفتوحات الإسلامية ، وأخيراً وفى نهاية القرن الماضى مع صدمة الاستعمار الفرنسى ومن قبله مع رياح النهضة الأوروبية ، حيث كانت تونس إلى جانب مصر أول البلدان العربية التى تفاعلت مع الحركة النهضة الأوروبية المتقدمة . وقد ترجمت النخبة فيها هذا التفاعل بالمبادرة إلى نشر الأفكار الإصلاحية والعمل على عصنة هياكل الدولة والمجتمع ، للخروج بالبلاد من وضغ " الاستقرار فى كنف التدهور " الذى كانت عليه ، وذلك بالأخذ عن الغرب والنسيج على منواله .. فكانت كتابات أحمد ابن أبى الضيف والشيخ بيرم الخامس وكتساب " أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك " لخير الدين التونسي ، ومحاولة العصنة التى قام بها المشير أحمد باي خاصة بعد زيارته لفرنسا سنة ١٨٤٦ . لكن أهم حركة إصلاحية عرفت بها البلاد آنذاك تتمثل فى الإصلاحات الهيكلية التى قام بها خير الدين ولو بنجاح نسبي . وقد توجهت هذه الإصلاحات بالأساس إلى القطاعات التى تسيطر عليها القوى الدينية التقليدية ، فسعى - خير الدين - إلى

* مصطفى التواتي : صحفى وكاتب - تونس .

التحديثية في المجتمع ، ومن ناحية أخرى كان يوظف الخطاب الديني بعنوان حق الاجتهاد لإضفاء شرعية دينية على سياسة الكماشة التي كان يمارسها ضد المؤسسة الدينية خارج السلطة ، وكانت نتيجة هذه السياسة انكماش الأوساط الدينية والزيتونية المحافظة وخضوعها بعد فشل محاولة الانقلاب التي قامت بها عناصر قريبة من هذه الأوساط بزعامة الأزهر الشرايطي سنة ١٩٦٢ .

كل ذلك كان يوحى في نهاية الستينيات بأن النظام قد حسم المسألة الدينية لفائدة رؤية إصلاحية تحديثية لا رجعة فيها .. ولا أحد كان يتصور أنه بعد مدة وجيزة سيكون المجتمع التونسي كله وسلطة بورقيبة بالتحديد وجهاً لوجه مع عودة المكبوت .

٢ - عودة المكبوت

في سنة ١٩٦٩ عرفت البلاد التونسية صدمة حادة هزت لدى المواطن العديد من المسلمات والقناعات . وذلك عندما انقلب النظام البورقيبي على نفسه وأسقط التجربة " الاشتراكية " للسيد أحمد بن صالح الذي عُزل وسجن بتهمة الخيانة العظمى . وكانت المحاكمة والحملة الإعلامية التي نظمها خصوم السيد أحمد بن صالح هذه فرصة ليعلم الشعب إلى أي حد كانت السلطة تستغله وتكذب عليه . وبذلك اندلعت أزمة ثقة بين الرأي العام والسلطة وأثبت الحزب الوحيد الحاكم أنه فقد ما بقي له من رصيد شعبي كان قد اكتسبه إبان الحركة الوطنية .

ثم جاءت خطة " الانفتاح " الاقتصادي التي طبقتها النظام إبان وزارة السيد الهادي نويرة وبدعم مباشر من صندوق النقد الدولي والبنك العالمي . بكل ما يؤدي إليه ذلك الانفتاح في بلد تابع من تضخم للأنشطة الاقتصادية الهامشية وإشاعة فوضوية للعقلية الاستهلاكية الاستفزازية ، وإثراء فاحش للبعض على حساب الاقتصاد الوطني وأوسع الفئات الشعبية وتوسع حزام الفقر الذي يحيط بالمدن الكبرى في شكل أحياء قصديرية تتضخم باستمرار على حساب الطاقة الحيوية للريف في بلد زراعي بالأساس .

كل ذلك أدى في تونس وبعد سنوات قليلة فقط إلى صدمة جديدة شطرت المجتمع إلى طرفين : البورجوازية الجديدة مدعومة بجهاز السلطة والحزب الحاكم من جهة ، ومختلف الفئات الشعبية من شباب وعاطلين وعمال منظمين في الجهاز النقابي القومسي " الاتحاد العام التونسي للشغل " الذي قاد المواجهة الدموية مع السلطة إبان أحداث يناير ١٩٧٨ .

ذات الثقافة المزدوجة من خريجي الجامعات الفرنسية خاصة بزعامة الحبيب بورقيبة ، من إلحاق هزيمة حاسمة بالجناح المحافظ المكون أساساً من الأوساط الزيتونية وأرستقراطية البلدية " ** بزعامة الشيخ عبد العزيز الثعالبي . وقد نتج عن هذا الانتصار تكوين الحزب الحر الدستوري الجديد على أنقاض الحزب القديم ويتميش قياداته التقليدية .

غير أن الأوساط الزيتونية والأوساط المحافظة المرتبطة بها ظلت تقاوم المد التعصيري والحركة الوطنية العلمانية حتى نشب سنة ١٩٥٥ ، أي عند التوقيع على الاستقلال الداخلي ، الخلاف الدموي في صلب الحزب الحر الدستوري الجديد بين جناح الحبيب بورقيبة مدعوماً بالبورجوازية الصغيرة ، والمنظمة النقابية العتيدة ومختلف القوى التحديثية ، وبين صالح بن يوسف مدعوماً بكبار التجار والملاكين العقاريين واتحاد الفلاحين . فانضمت الأوساط الزيتونية إلى هذا الشق الأخير معلنة بذلك القطيعة النهائية مع الحركة التحديثية العلمانية وزعامة الحبيب بورقيبة ، وما أن تمكن هذا الأخير من الانتصار على خصمه حتى ألحق ضربة قاصمة بحلفاء ابن يوسف من الزيتونيين والأوساط الدينية المحافظة وذلك بإعلان النظام الجمهوري القائم على دستور وضعى منقول في أهم جوانبه عن الدستور الفرنسي ، ثم ألغى التعليم الزيتوني وحل الأحزاب وألحق بملكات الأوقاف بملكية الدولة وألغى القضاء الشرعي لفائدة القضاء المدني وحده ، وأصدر مجلة " الأحوال الشخصية " التي تمنع تعدد الزوجات وتساوي بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات وتقر حق التبني مع إلحاق المتبنى بالنسب .. إلخ .

وعمل النظام البورقيبي الجديد على ضرب جيوب المقاومة لخطئة التحديثية هذه بكل حزم وقوة مجنداً الرأي العام الوطني إلى جانبه ، حتى انتهى بسرعة إلى ترويض المؤسسة الدينية واحتوائها وتحويلها إلى جهاز رسمي طيع ، خاصة بعد ضمانه لولاء بعض العائلات الدينية المعروفة مثل آل " ابن عاشور " و " بالخوجة " ، واستعماله لهذا الولاء في إضفاء شرعية دينية على قراراته . بل وأعطى نفسه حق الفتوى باعتباره " إمام الأمة " ، فأفتى بالإفطار في رمضان للمساهمة في عملية التنمية التي سماها بالجهاد الأكبر ، وأعطى المثل بنفسه فشرب كأساً من العصير أمام الصحفيين في وقت الإمساك . كما حذ من الحج وربطه بعدة شروط ودعا إلى الاقتصاد في ذبائح عيد الأضحى حفاظاً على الثروة الحيوانية ... إلخ ... وهكذا كان النظام البورقيبي يتعامل مع المسألة الدينية في اتجاهين : من ناحية كان يضرب مراكز القوى الدينية التقليدية ويتبع الأفكار

كما تجسدت هذه المواجهة بين الفئات الشعبية وسلطة البورجوازية الجديدة ، إبان ثورة الخبز فى يناير ١٩٨٤ والتي سقط فيها العديد من القتلى .. زد على ذلك التآكل الذاتى للنظام نفسه الذى كانت تنحصر الصراعات من أجل خلافة بورقيبة المريض ، والفساد الذى أخذ يستشرى فى مختلف الهياكل الإدارية بما فيها الوزارات : من رشوة واستغلال نفوذ وتحويل وجهة الأموال العامة إلى الحسابات الخاصة وسوء تصرف وتبذير ، وهى أمور كانت تفضح على صفحات الجرائد فى إطار الصراع الدائر بين مراكز القوى المتنافسة على الخلافة . وكانت مثل هذه الفضائح تزيد من تعميق الهوة بين السلطة والشعب وتزيد من تكثيف الشعور بحدة الصدمة .

ففى سنة ١٩٧٩ عان من الشرق أستاذ فلسفة شاب ، كان قد درس أولاً الزراعة فى القاهرة ، ثم حول وجهته إلى الفلسفة فى سوريا ، وعلى إثر استقراره بالعاصمة حيث كان يدرس فى أحد معاهدها بدأ ينشر خطاباً جديداً بالنسبة إلى الساحة التونسية ، وهو خطاب يمزج فيه النزعة الأخلاقية الصفائية مع دعوة إلى الاعتزاز بأمجاد الماضى وانتصاراته أيام السلف الصالح ومقارنتها بخيبتات الحاضر ونكساته ، ويربط كل ذلك بسلوك الساسة والنخبة " المتذيلة للغرب العدو والمعادية لقيمنا الأصيلة ، منبع انتصاراتنا وعظمتنا فى الماضى .. وبالحياة عنها سقطنا فى الفساد والتدهور وانهينا إلى وضع المذلة بين الأمم بتدبير من مؤامرة يهودية صليبية ضدنا . وقد آن الأوان للقطيعة مع هذا الوضع وذلك بالربط مع الماضى المجيد وبعثه لنكون فعلاً خير أمة أخرجت للناس " .

أما الجمهور الذى كان يتوجه إليه هذا الأستاذ الشاب والذى كان يحمل آنذاك اسم راشد الخريجي والمعروف اليوم باسم راشد الغنوشى زعيم حركة الاتجاه الإسلامى فقد كان ينتقيه من بين تلامذته المعجبين بشخصه وبشحنة الحرارة التى تميز خطابه . وهم فى أغلبهم من أبناء الفئات الوسطى والشعبية القادمين خاصة من الريف .. وأما منابرهم فهى زيادة على المعهد مختلف المنابر الرسمية من الدور الثقافية إلى الجمعية القومية للمحافظة على القرآن الكريم مروراً بالحلقات التى كانت تعقد فى المساجد خاصة فى المناسبات الدينية .

وبعد التقاء راشد الغنوشى بالسادة عبد الفتاح مورو وأحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشى تكونت النواة المؤسسة لما سيعرف لاحقاً بحركة الاتجاه الإسلامى . وقد بادرت هذه النواة بتنظيم الدعوة إلى الإسلام وشكلت

حلقة دراسة واستقطاب للشباب فى مسجد سيدى يوسف الكائن بقضاء مبنى قصر الحكومة بالقصبة ، وبدأ راشد الغنوشى ينشر المقالات المبشرة بالدعوة على صفحات جريدة " الصباح " واسعة الانتشار وكذلك فى مجلة " جوهر الإسلام " التى ينضم صاحبها الشيخ المستاوى عضو اللجنة المركزية للحزب الحاكم إلى نواة الحركة الإسلامية ويصبح أحد رموزها . ثم أصبحت للحركة منابرها الخاصة متمثلة فى عدة دوريات وهى " المعرفة " و " المجتمع " و " الحبيب " وسرعة تضخم عدد المريدين والأنصار فتعددت حلقاتهم واتسعت وتجاوزت حدود العاصمة إلى داخل البلاد ، فى شكل مخيمات متنقلة ، تدعو للدين وللأخلاق الحميدة وتنشر الثقافة الإسلامية وتنبيه إلى مخاطر " الفكر المستورد " وتحرض على مقاومته .. وهذه النعمة بالذات هى التى لقيت أذاناً صاغية من لدن السلطة التى وجدت فى هذه الحركة خير حليف لمواجهة المعارضة اليسارية النشطة بالخصوص فى الجامعة وفى أوساط المثقفين .

وانطلاقاً من هذا الموقف ، عملت السلطة على دعم الحركة الدينية وغطت الطرف عن نشاطها غير القانونى وحتى عن الخطاب الحماسية التى كان يلقيها بعض رموزها فى المساجد . وأغمضت عينيهما عن تسرب عناصر الحركة إلى منظمات الشباب والكشافة ودور الثقافة ونسواى السينما ، كما تغاضت عن تداول عناصر الحركة لكتب المودودى وسيد قطب وأدبيات " الإخوان المسلمين " وزعيمهم حسن البنا ، وذلك فى الوقت الذى كانت تطارد فيه بلا هوادة حركات اليسار وتصادر الكتب التقدمية والماركسية وتحاكم المسكين بها بالسجن لسنوات طويلة .

بل وذهبت الحكومة إلى حد مراجعة برامج التعليم فشحنتها بالمواد الدينية وطهرتها من الأفكار الفلسفية " المستوردة " .

وقد ترجمت الحركة الدينية هذا التحالف الموضوعى بوقوفها ضد الحركة النقابية فى مواجهتها مع السلطة إبان أحداث يناير ١٩٧٨ حيث كتبت جريدة " المعرفة " تشجب الحركة العمالية وتلقى عليها مسئولية ما حدث من تخريب وحرائق يعلم الجميع أنها من ميليشيات الحزب الحاكم ، وبما جاء فى هذا المقال : " إن المطالبة بالحقوق الاقتصادية والسياسية أمر مشروع ديناً إلا أن التعبير عنها لابد ألا يتعدى الوسائل الديمقراطية . أما أن نخرب ونحرق ونعتدى تحت عنوان المطالبة بالحقوق ، فهو أمر تستنكره الأصوات الحرة وتلح على ألا تكون الهيجة المفتعلة التى عاشتها العاصمة تعلقة لإجهاض التجربة الديمقراطية . فالمزيد من

والفوضوى إبان حكم السيد الهادي نويرة . كما سبق أن أوضحنا ، ومنها ما يعود إلى فشل النخبة التحديثية الحاكمة بمختلف البلاد العربية في تحقيق تنمية متوازنة تحرر الإنسان العربي من قيد الاستبداد السياسى والحاجة المادية والإهانة والإذلال الوطنيين بالتذليل للغرب والهزائم المتوالية أمام العدو الإسرائيلى . إن الأجيال الشابة التى لم تعيش نخوة حركة التحرر من الاستعمار المباشر ، لم تسجل سوى الهزائم والنكسات ولم يبق أمامها من مصدر للاعتزاز الوطنى إلا الماضى الحافل وحده بالفتوحات والانتصارات على نفس الأعداء الذين يذلوننا اليوم ، فى ظل حكم النخبة التحديثية ، هذا دون أن ننسى الدور السلبى الهام الذى لعبه " البترو دولار " والحقة السعودية فى المنطقة العربية زيادة على الانتعاشة الدينية التى تعيشها حالياً مختلف البلدان شرقاً وغرباً وانحسار المد الثورى فى العالم كل ذلك يتضافر ليفسر انتشار ظاهرة التدين " وامتلاء المساجد بداية من منتصف السبعينيات ، وخروج العناصر الإسلامية إلى الشارع بزيها المتميز تتحدى المجتمع بأسره " (٣) .

فى هذه الأثناء ، وعندما لمست الحركة مدى تضخم حجمها بدأت تحدث نوعاً من القطيعة مع السلطة فى مستوى الخطاب ، وأخذت تهيكّل نفسها هيكلية حزبية محكمة ، وقد جاء فى قرار " ختم البحث " أثناء محاكمتهم الأخيرة سنة ١٩٨٧ ما يلى :

" مع تنامى عدد حلقاتهم المسجدية وتوسع قاعدتهم بدأ نشاطهم يأخذ شكلاً منظماً ، فتم تشكيل مجلس تنفيذى بإشارة من الغنوشى ومجلس شورى يضم قيادات الحلقات ، بواسطة لجنة عهد إليها وضع قانون أساسى استمدت بنوده من المبادئ الأصلية لحركة الإخوان المسلمين فى مصر " (٤) .

وقد توجت هذه التحضيرات بمؤتمر سري انعقد سنة ١٩٧٩ بضاحية منوية غربى تونس العاصمة . وكان هذا المؤتمر فرصة لبروز تيارين متباينين فى الحركة الدينية ، تيار يعتبر الحركة امتداداً لحركة " الإخوان المسلمين " فى مصر ويركز خطابه على الأخلاق ويصوغ بديلها على الماضوية الارتجاعية . معتبراً - على غرار أستاذ الجماعة الروحى سيد قطب وإمامها الايديولوجى أبى الأعلى المودودى - أن المجتمعات الإسلامية اليوم إنما تعيش جاهلية جديدة ولا بد من إعادة بناء المجتمع المسلم - مجتمع الجماعة الإسلامية ، بموازاة وبقطيعة ومواجهة مع المجتمع المدنى (الجاهلى) القائم .. ومن رموز هذا التيار الأستاذ راشد الغنوشى وعبد الفتاح مورو ..

الحريات هو الضمان الوحيد لمنع الانفجارات المزعجة وسد الطريق أمام كل صاحب نزعة هدم وتخريب .. " (١) .

وكان الأستاذ راشد الغنوشى قد ناهض علناً أول إضراب فى الوظيفة العمومية لفترة ما بعد الاستقلال ، وهو الإضراب الذى قام به أساتذة التعليم الثانوى سنة ١٩٧٤ للمطالبة برفع أجورهم المتدنية .

وهكذا بفضل خطاب الحركة المعادى لليسار وللفكر التقدمى ، تمكنت من اكتساب تسامح السلطة ودعمها ، كما تمكنت من كسب تحالف الأوساط الدينية التقليدية بفضل خطابها المحافظ ، واستقطبت أعداداً متزايدة من الشباب المدرسى من أصول ريفية وشعبية بفضل خطابها الأخلاقى الصفوى الناقد لمظاهر الفساد والحيث فى المجتمع . وقد صرح أحد مؤسسى الحركة وهو السيد صلاح الدين الجورشى قائلاً :

" رحبت بنا الأوساط الدينية التقليدية كحركة شابة لأننا وقفنا ضد تحرير المرأة على غط الحزب الدستورى ، النمط البورقيسى ، فنحن نادينا بعودة المرأة إلى البيت . والأوساط التقليدية كانت تفتقد الجرأة للدفاع عن مصالحها ومضامينها التقليدية ، فأتينا للدفاع عن تلك المضامين الثقابية بطرق معاصرة " (٢) .

٣ - من الحلقات المسجدية إلى التنظيم الحزبى المحكم

بعد مرور حوالى ١٠ سنوات على انبعاث الوعى الدينى المكبوت فى تونس سجلت الحركة نجاحاً ملفتاً للنظر على مستوى الانتشار والاستقطاب وتعدد الحلقات المسجدية وتغطيتها لكامل أنحاء البلاد تقريباً .

وليس من الموضوعية فى شئ أن نفسر هذا النجاح أساساً بالتفسير التأمري ضد قوى اليسار ، ودعم السلطة للحركة الإسلامية فى هذا الاتجاه . ولا يمكن أيضاً أن نفسر هذه الظاهرة بكونها ردّة فعل على السلوك التخريبى للنخبة التونسية وسلطة بورقبة اللاتكى لأن الظاهرة الإسلامية قد طالت أيضاً بلداناً محافظة وتقليدية بل ودينية ، مثل السعودية ، وإنما يمكن أن نجد تفسير هذه الظاهرة محلياً (تونسياً) وعربياً فى نسج متشابك من العوامل ، منها ما هو خاص بالوضع الاقتصادى - السياسى والاجتماعى الذى آلت إليه البلاد التونسية بعد فشل تجربة السيد أحمد بن صالح " الاشتراكية " وتطبيق سياسة الانفتاح الوحشى

المؤتمر والمجلس الشورى ، ويتكون من عدة لجان مختصة هي :

- ١ - اللجنة العقائدية .
- ٢ - اللجنة السياسية .
- ٣ - اللجنة الإعلامية .
- ٤ - اللجنة التنظيمية .
- ٥ - اللجنة القانونية .
- ٦ - لجنة العلاقات الخارجية .
- ٧ - اللجنة الثقافية .
- ٨ - اللجنة الاقتصادية والمالية .

وأما الرتبة الأولى في رئاسة الحركة فقد سهاها المؤتمر " إمارة " وانتخب راشد الغنوشي أميراً للحركة ، وأصبح هذا الانتخاب فعلياً بعد حصوله على بيعة الأنصار على الطريقة الإسلامية لتقبل الخلفاء للبيعة . وهو ما خول له تسميته " عمال " لنيابته في مختلف جهات البلاد ولكل عامل منهم (أي وال) مجلس شورى جهوى في مهمته تركيز هياكل الحركة في مختلف القطاعات وتكثيف أنصارها .

أما القاعدة من الإخوان فإنهم يتدرجون في التنظيم من " دوائر " إلى " أسر مفتوحة " إلى " أسر ملتزمة " في مناطق ترابية ثم في أقاليم أوسع مرتبطة بعامل الجهة الذي يرتبط بدوره بالقيادة المركزية .

والملفت للانتباه هو تركيز الحركة منذ مؤتمرها الأول على القطاع التربوي الذي نجح في اكتساب قاعدة واسعة في صفوفه سواء من التلامذة أو الطلبة أو الأساتذة . ففي الهيكلية الترابية التي أقرها مؤتمر مئوية للحركة نجد القطاع التلميذي قد اعتبر بمثابة الجهة الترابية القائمة بذاتها وعين على رأسها عامل وقع اختياره من بين الطلبة . وأما القطاع الطلابي ذاته فقد حظى بعناية فائقة من الحركة ، وتمثل الجامعة في التنظيم منطقة بمفردها يشرف عليها ما يسمى " بمجلس الجامعة " . وقد جاء في قرار ختم البحث المشار إليه آنفاً : " اكتسب تيار الاتجاه الإسلامي الطالبى قاعدة عريضة بفضل تنظيمه المحكم وتنسيق تحركاته مع قيادة الحركة مكنته من السيطرة على مجالس جل المؤسسات الجامعية وفي مقدمتها الكليات ذات الطابع العلمى إضافة إلى كلية التربية وأصول الدين وقد سمحت له تلك السيطرة بعقد مؤتمر طالبى خلال سنة ١٩٨٥ انبثق عنه ما يسمى بالاتحاد العام التونسي للطلبة " (٧) .

هنا زيادة على ما أشرنا إليه سابقاً من استحواذ للحركة

أما التيار الثانى ، الذى يمثله صلاح الدين الجورشى وأحميدة النيفر وزباد كرشان ، فإنه عارض هذه الرؤية الإخوانية للعمل الإسلامى وواجه الدعوة إلى إسلام ماضوى ارتجاعى بالدعوة إلى " الإسلام المستقبلى " معتبراً أن " تطور المجتمعات يتم فى ضوء سنن وقوانين اجتماعية وهذا يعنى أن حركة المجتمع صعوداً وانتكاساً مسألة قابلة للفهم والتحكم وليست غيباً وقدراً (..) مما يترتب عنه أن ماضى هذا المجتمع قابل للفهم والاستيعاب ولكنه غير قابل للتكرار وتراثه جزء من بنيته ولكنه ليس بديلاً عن مستقبله " (٥) .

وينتقد أحميدة النيفر الحركة السلفية الإخوانية فى مصر وسوريا والسودان وتونس " بأن منطلقتها هو هذا القطع بينها وبين الحاضر الإسلامى ، وكل ما يصاحبه من تحديات والانطلاق لإعادة البناء على منوال لحظة الإشراق الأول وذلك برفض التعامل مع كل ما تحقق بعد ذلك من تجارب تاريخية وتراكمات معرفية وتحولات اجتماعية " (٦) .

ويؤكد هذا التيار على خصوصيات الوضع التونسى رافضاً الارتباط العقائدى والسياسى بحركة الإخوان المسلمين التى يختلف معها اختلافاً جوهرياً فى المنطلقات والتحليل والطرق ..

غير أن المؤتمر حسب بالأغلبية هذه المسألة لفائدة التيار الأول ، وسيكون ذلك منطلقاً لتعميق الخلاف بين التيارين إلى حد القطيعة وتكوين التيار الثانى فيما بعد لما يعرف الآن باليسار الإسلامى أو بالإسلاميين التقدميين . الذين رغم إيجابية أطروحاتهم ظلوا لا يمثلون ثقلاً له وزنه على الساحة الإسلامية خصوصاً وعلى الساحة السياسية التونسية عموماً .

أما الأغلبية فقد بنت تنظيمها السياسى وضبطت هيكلته لتمس أهم القطاعات وتنتشر فى أغلب الجهات . وتمثل الخطة التنظيمية التى أقرها مؤتمر مئوية فى بحث الهياكل التالية :

(أ) المؤتمر : وهو أعلى سلطة يتم فيها اختيار القيادة المركزية وينعقد مرة كل ثلاث سنوات .

(ب) المجلس الشورى القومى : ينتخب أعضاؤه فى المؤتمر وهو بمثابة المؤسسة التشريعية ، وتلتزم عادياً كل ثلاثة أشهر للنظر فى القضايا المصيرية للحركة .

(ج) المكتب التنفيذى : ومن مهامه تنفيذ قرارات

بدفع من بورقيبة نفسه ، على طلب الترخيص القانوني لحزب " الاتجاه الإسلامي " بحملة اعتقالات واسعة خاصة بين العناصر القيادية الأساسية وظلوا في السجن حتى شملهم عفو رئاسي في أغسطس ١٩٨٤ ، وقد أكدت الحملة الإعلامية الضخمة التي قامت بها حركة الاتجاه الإسلامي وتواصل نشاطها رغم شدة القمع المسلط عليها ، أنها أصبحت رقماً قياسياً أساسياً في المعادلة السياسية التونسية . وهو الرقم الذي كان حاسماً في التغيير الذي حدث في قمة السلطة بخلع الحبيب بورقيبة وتولى السيد زين العابدين بن علي مهام رئاسة الجمهورية إثر المواجهة العنيفة التي دارت بين الإسلاميين والسلطة البورقيبية في سنة ١٩٨٧ . والحقيقة أن السلطة قد استدرجت الاتجاه الإسلامي إلى المواجهة لتوجه له ضربة وقائية كما يقال في لغة الحرب ... وقد وقع الاتجاه في الفخ بتحمس عناصره الشابة خاصة ومزايينات حزب التحرير الإسلامي عليه ... وكان رد الفعل غريباً على الساحة التونسية إذ تمثل في أعمال عنف وحشية خاصة برش ماء النار على بعض رموز السلطة .. وبعض التفجيرات في عدد من النزل السياحية ..

وإذا كانت نقطة الضعف الأساسية التي تعاني منها مختلف أحزاب المعارضة التونسية تتمثل في ضعف مواردها المالية فقد أثبتت هذه المواجهة مع السلطة أن هذه النقطة بالذات هي إحدى نقاط القوة الأساسية لدى الاتجاه الإسلامي الذي يتصرف في ميزانية هامة جداً مكنته من تفريغ عديد من الإطارات للعمل الحزبي مع دفع رواتبهم من مالية التنظيم كما مكنتهم من رعاية أسر مساجينهم وخلق علاقات تضامن وتأزر اجتماعي في صفوف الحركة . زيادة على الاستفادة من هذه القوة المالية في الإعلام والترويج لأدبياتهم واستعمال أحدث الوسائل السمعية البصرية وتسيير أمورهم التنظيمية بالكمبيوتر .. إلخ .

أما مصادر هذه الموارد المالية فبعضها متأت من إيرادات انخراط الأعضاء وإيراد الزكاة وتبرعات الأغنياء خاصة من بين التجار ، والبعض الآخر متأت من مجموعة المشاريع التجارية والاقتصادية التي أنشأتها الحركة في مختلف القطاعات ، من سيارات الأجرة إلى ورشات إصلاح السيارات ، ومن المطاعم إلى المكتبات ، ومن خياطة اللباس الإسلامي النسائي إلى عائدات بعض المشاريع التي يديرها أعضاء من الحركة في الخارج وخاصة في فرنسا .

وإذا كانت قد راجت معلومات وأخبار حول تمويلات أجنبية : إيرانية وخليجية قد تكون استفادت منها حركة

على تنظيم الكشافة وتسريها إلى مختلف النوادي التي ينشط فيها الشباب .

وحتى هذا التاريخ بل ويعد مؤتمر منوبة ظل التنظيم الإسلامي يقيم مجتمعه الخاص والتميز في مواجهة المجتمع المدني فأصبح لهم لباسهم الخاص وسمائهم الخاصة (انتشار ظاهرة الالتحاء على صورة أولياء الله الصالحين) وأعراسهم الخاصة وأعيادهم الخاصة وفرقهم الموسيقية الخاصة وجمعياتهم الرياضية الخاصة إلخ ... التي تحقق الدعم المالي للحركة وتقوم بالدعاية الايديولوجية .

وكانوا يحولون كل مناسبة : عرس ، مأتم ، حفل ختان ، عيد إلخ ، إلى مظاهرة دينية سياسية يقدمون من خلالها ملامح المجتمع البديل الذي يعملون على بنائه والذي تروج له قوافل الشباب الجواله التي تنتقل عبر البلاد وتعتمد إقامة الصلاة جماعة في الأماكن العمومية ومحطات الأرتال ، وكثيراً ما كانت الشرطة تعمد إلى منع ذلك على مرأى ومسمع من المواطنين فيكسب كل ذلك الحركة تعاطفاً شعبياً دينياً ويقوم بالدعاية لفائدتها .

ثم جاءت الثورة الإيرانية في نفس السنة التي انعقد فيها مؤتمر منوبة ، فأعطت الحركة دفعاً جديداً إذ توافدت عليها أعداد جديدة من الشباب المتحمس للثورة الإيرانية ، و لم يقف هذا التأثير على تزايد عدد المنخرطين فقط ، بل تعداه خاصة إلى الخطاب الايديولوجي حيث بدأت شعارات ومصطلحات الثورة الإيرانية تجد مكانها ضمن الخطاب التقليدي للحركة ولكنها في نفس الوقت نبهت السلطة إلى خطورة هذا التنظيم الديني السياسي ، الذي ظلت حتى ذلك التاريخ توظفه لضرب الحركة اليسارية ، فبدأت تضيق على نشاط الإسلاميين وأوقفت عدداً من قادتهم في ديسمبر ١٩٨٠ . ثم أطلقت سراحهم مع مجيء السيد محمد مزالى إلى الحكم وإعلانه عن انطلاق تجربة "ديموقراطية " وإقامته لعلاقات خاصة ومشبوهة مع الإسلاميين في إطار طموحه لخلافة بورقيبة وبذلك عادت الحركة الإسلامية إلى سالف نشاطها ، وإثر الإعلان عن رفع المنع ، الذي كان مسلطاً على الحزب الشيوعي التونسي منذ حوالي عشرين سنة وإعلان السلطة عن نيتها في إقرار التعددية السياسية ، بادرت الحركة الإسلامية بعقد مؤتمر استثنائي في ربيع سنة ١٩٨١ بمدينة سوسة ومن نتائج هذا المؤتمر ، الذي جدد البيعة بالإمارة للغنوشي وضبط الخطة الجديدة للحركة ، أنه أعد للإعلان في يونيو من نفس السنة عن تحويل الحركة إلى حزب سياسي علني يحمل اسم " الاتجاه الإسلامي " .. ولكن السلطة التي أصبحت تتخوف من هذه الحركة أجهت ،

الحرية والكرامة وخاصة الرفع من الأجور وتخفيض الأسعار وتوفير الشغل وتكافؤ الفرص بين الجميع " (٨).

ولم تشذ الحركة السلفية التونسية عن مثيلاتها في البلاد الإسلامية الأخرى . خاصة إذا علمنا أن مصادر تفكيرهم هي أساساً المراجع الإخوانية وخاصة كتابات المودودي وسيد قطب .

وتنطلق هذه الرؤية الإخوانية أولاً : من رسم صورة " جاهلية " للمجتمع " المسلم " اليوم . فهو مجتمع فاسد منهيار تدهورت فيه القيم وتدنّت الأخلاق حتى أصبح شبابنا يهرب من هذا الواقع المؤلم المتعفن " بالتهالك على اللذة والإقبال على مختلف المخدرات ومنها الألعاب الرياضية والايديولوجيات الثورية وهو في كل ذلك يبحث عن ذاته الضائعة " (٩) .

وتحاول " المعرفة " الناطقة بلسان الاتجاه الإسلامي في تونس ، أن تفسر هذه الظاهرة فتقول : " خلفت خلف في هذه الأمة فنسيت دينها وتركت الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بغير شرع الله ، ودب الفساد والتنافر والتفكك والنسق في الأمة دبيب النمل ، وبذلك أضاعت الأمة إسلامها فضاعت عزتها وكرامتها " (١٠) .

وفي إطار هذا " الواقع العفن " تحتل المرأة في الخطاب السلفي التونسي مكانة أساسية سلباً باعتبارها كائناً عورة ، وإنساناً قاصراً ، من الواجب الوصاية عليه ، وهي فتنة للناظرين ، وجب سترها وإلا فإنها " تعمل عملها المغناطيسي في الرجال " وهي شرف من الواجب أن نصونه بإلزامها بيتها وخمارها ذلك أن " طبيعة الإنسان (أي الرجل) أنه ميّال إلى الجمال يرغب في كل جميل ليملكه ، والمرأة أجمل ما في الوجود . فلكني يمنع الإسلام قطفها بطريقة لا يقرها ، أمرها باللباس الشرعي ، كي لا تُدرك مواطن الجمال والفتنة فيها فتكون عرضة للرجبات الجامعة " (١١) .

وإذا حاول الخطاب السلفي أن يعبر عن " إيجابيته " نحو المرأة فإنه يعتبر صفتها كأم ومربية وزوجة ، أي أنه حتى في هذه الحالة لا يعتبرها لذاتها وإنما يعتبرها بحسب علاقتها بالرجل . ويؤكد الإسلاميون في هذا الباب على الوظيفة الزوجية للمرأة مكبلين إياها بواجبات زوجية عديدة يجمّلونها في الحديثين النبويين : " أيما امرأة ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة " ، " لو كنت امرأة أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها " (١٢) .

وعلى هذا الأساس وحده يجب أن نعتنى بالمرأة لنعدها

الاتجاه الإسلامي ، فإنه لم يثبت بالحجة ما يدعم مثل هذه الأخبار والمعلومات .

٤ - أطروحات الحركة الإسلامية التونسية.

يذهب بعض المحللين ، في تفسيرهم للظاهرة الإسلامية عموماً ، إلى القول بأن فشل أطروحات وبرامج السلطة العربية التحديثية ، وكذلك فشل أطروحات اليسار العربي وحركة التحرر الوطنية هما السببان الأساسيان في هذه الصحوّة الإسلامية .

والحقيقة أولاً أن هذه الصحوّة ليست جديدة في التاريخ الإسلامي وإنما لجذورها في ظهور الحركة الحنبلية ثم في أعمال ابن تيمية ثم في الحركة الوهابية .. وقد ارتبطت هذه الصحوّة السلفية عبر التاريخ بفترات تأزم عام .. ولكنها لم تستطع أن تقلب التوجه التاريخي لفائدة أطروحاتها . بل إن من يتصفح بعض كتب التاريخ ، مثل كتاب الطبري والكامل لابن الأثير ، يعلم أن الرأي العام الواسع لم يكن يتعاطف مع هذه الدّعوات السلفية الصوفية ، بل أن العامة كثيراً ما كانت تواجه بالسلاح الحنابلة الذين يريدون فرض مفهومهم للتدين على الناس .

والحقيقة ، ثانياً ، أن الخطاب السلفي البديل عن الفشل المفترض لحركة التحديث ، سواء منها السلطات أو اليسار ، لا يحمل أي برنامج تنموي اقتصادي ، ولا يتضمن أي مشروع لحل أي إشكالية من الإشكاليات المطروحة بالحاج على المواطن العربي الذي يعاني من التخلف والجهل والفقر واستبداد الحكام ..

وقد كتب السيد صلاح الجورشي ، أحد مؤسسي الحركة الإسلامية التونسية ، بعد أن انفصل عنها ليكون حركة اليسار الإسلامي ، معلقاً على هزيمة الجماعة الإسلامية في باكستان أمام السيدة " بينازير بوتو " :

" إن التلويح بتطبيق الشريعة الإسلامية شعار لم يعد يغري الشعوب لأنه رفع من قبل ولم يرتق بأوضاع الناس المعاشية قيد أنمله ثم نفذته أنظمة من بينها نظام ضياء الحق ، لتغيب من خلاله مشكلات حقيقة وتخفي انفراداً بالنفوذ واستبداداً بالسلطة وتحول الصراع السياسي إلى صراع مذهبي ديني . فتطبيق الشريعة لم يعد يعني لدى العموم بما في ذلك عموم المسلمين ، سوى التنصيص على الحدود في التشريعات الجنائية والتقييد بالضوابط الأخلاقية في الحياة العامة والفردية ، بينما الجماهير لا تنتظر من السياسيين المرشحين للحكم مزيداً من العقوبات ، وإنما أملها متعلق في

فيجدون في الخطاب الإسلامى عزاء وسلوى لأنه خطاب ينطلق " من بيان الفارق في معاملتها بين الإسلام من جهة والجاهليتين القديمة والحديثة من جهة أخرى . في الجاهلية القديمة كانت متاعاً يباع وبشترى ، يرهن ويورث وعندما جاء الإسلام قدرها كإنسان كامل وأحلقها مقاماً عزيزاً وإذا كانت قد صارت من جديد عرضة للاستغلال التجارى تعاني من الدونية والظلم والاضطهاد فهذا الوضع ليس وليد الإسلام بل نتاجاً للاتحطاط والجاهلية الحديثة " (١٤) .

أما الفكرة الأساسية الثانية التي يبنى عليها الإسلاميون التونسيون خطابهم فهي المعاداة البدائية للغرب ، والغرب عندهم هو الغرب الرأسمالى بقيادة أمريكا والغرب الاشتراكى بزعمارة الاتحاد السوفيتى ، بل ويمثل الغرب عندهم أيضاً مجموعة دول العالم الثالث " المبهورة بما كدسه الغرب من أشياء وحيث رجال الفكر الذين تربوا في أحضان الغرب وعششت جراثيمه الوبيثة في مجامعهم يدفعون أمهم دفعا للسبر على غرار الغرب " (١٥) فالغرب في الخطاب الإسلامى هو مصدر كل الشرور التي تحيق بالبشرية وهو مصدر كل المؤامرات التي تحاك ضد الأمة الإسلامية . بل إنه يتهدد أبناء أنفسهم بالانتهيار الحضارى الشامل .

ذلك أنه " نظرة إلى الحياة تجعل الأولوية للإنتاج والاستهلاك على الأخلاق وما يتصل بها من قيم إنسانية . والغرب نظرة للإنسان تجعل الأولوية للجسد وحاجاته الغريزية ، على الروح ومتطلباتها التي لا تقف عند حدود الجسد والتراب بل تتجاوزها إلى عالم الحق والخير والجمال ، إلى الاتصال بالمطلق " (١٦) .

ولا يقف خطر " الإنتهيار الأخلاقى - الحضارى الغربى " عند حدود الإنسان الغربى وحده ، وإنما شمل كذلك الإنسان العربى المسلم ، يقول راشد الغنوشى في ذلك : وأما عن الارتباك الذى أحدثته الفكرة الغربية في حياتنا فافتح عينيك لترى أثره المدمر في جميع مظاهر الحياة ، في الأزياء ، في تنظيم البيوت ، في العادات في أنظمة الحكم والاقتصاد والتشريع والتربية والإعلام (١٧) .

وبالتالى فإن النموذج الغربى لا يمكن في الفكر السلفى أن يكون سبيلنا إلى الحضارة كما ذهب إلى ذلك المصلحون ومفكرو عصر النهضة ، بل أن الغنوشى يقدم الإسلام طريقاً إلى إعادة بناء الحضارة العالمية التي " وصلت بها قيادة الغرب إلى حافة الهاوية " .

وذلك لأنه ، كما يقول المستشرق النمساوى محمد أسد

لهذه الوظيفة . ولهذه الغاية وحدها ، وفي إطار حدودها يطرح الإسلاميون مسألة تعليم المرأة ، إذ أنه في نظرهم " من حسن التأديب أن تتعلم المرأة ما لاغنى عنه من لوازم مهمتها كالقراءة والكتابة والحساب والدين وتاريخ السلف الصالح ، وتدبير المنزل والشئون الصحية ومبادئ التربية وسياسة الأطفال . أما ما جاء في غير ذلك من العلوم التي لا حاجة للمرأة بها فعبث لا طائل من تحته .. " (١٣) . ولذلك فإنهم يشجبون خروج المرأة للعمل بقصد مزاحمة الرجل والاستعلاء عليه " متبوءة " المكانة العالية من التبرج والعري والتدلل الرخيص والثورة على تقاليد العائلة وطاعة الزوج " زيادة عن كون عمل المرأة يسمح لها بالاختلاط مع الرجل من غير محارمها . بل " والأدهى " من ذلك أن عمل المرأة قد يمكنها من " ولاية أو شبه ولاية على الرجال " بينما إسلامياً القوامة يجب أن تكون للرجل على المرأة . وللأسف فإن مثل هذا الخطاب يجد صدى كبيراً في أوساط الشباب الذين يعانون من البطالة المزمنة فيعتبرون أن مزاحمة المرأة حرمتهم من الشغل .

ومن هذه المنطلقات عادى الإسلاميون التونسيون مجلة " الأحوال الشخصية " لمساواتها للمرأة بالرجل في الواجبات والحقوق وإعطائها حق اختيار الزوج وحق الطلاق وحق التعلم من الابتدائى إلى العالى وحق الشغل وحمايتها من تعدد الزوجات بمنعه قانونياً في حين يتمسك الإسلاميون برفض هذا المنع لأن التعدد " مباح وجائز بصريح النص المحكم (..) ولا يجوز للمحاكم المسلم أن يمنعه مطلقاً " .

وقد اقترح الإسلاميون منذ سنوات تنظيم استفتاء شعبى حول هذه المجلة ولكنهم سرعان ما تراجعوا عن هذا الاقتراح أمام ردة الفعل الحازمة من مختلف القوى التقدمية .

وإذا كنا قد اهتمنا أساساً برصد الموقف الإخوانى من قضية المرأة فلأن أصحابه يعتبرون تحرر المرأة من " القيود الإسلامية " السبب الأساسى لما نحن فيه من فساد أخلاقى وقيمى وانقياد إلى الشهوة والغرائز تسوقنا حيث تشاء .

ولعله من الغريب حقاً أن يتعاطف هذا العدد الكبير من النساء مع الاتجاه الإسلامى الذى يجعل من هذه النظرة المحاصرة للمرأة أحد شعاراته الأساسية . ولكن إذا تأملنا القاعدة الاجتماعية النسائية التي يستقطبها الفكر الإخوانى في تونس ، نلاحظ أنها بالأساس متأتية من الأحياء الشعبية والفئات الوسطى ، حيث تعاني المرأة معاناة مؤلمة للحصول على القوت والتمكن من تربية الأطفال والتعرض في سبيل ذلك إلى الحرمان والاستغلال المهين للكرامة ..

فى كتابه " الإسلام على مفترق الطرق " : " فى أسس كل حضارة توجد فكرة أو قيمة أو عقيدة لها قدرة على ضبط دوافعهم الغريزية وتوجيهها نحو تحقيق أهداف وغايات معينة " (١٨) .

وهذه الفكرة ، حسب الغنوشى (١٩) " يجب أن تكون منسجمة مع الفطرة الإنسانية وأن يكون لها القدرة على كبح الأهواء والغرائز ولا تورثنا شعوراً بالنقص ولا توقنا فى العزلة فى عالم تتناطح فيه الرؤوس الكبيرة " . وهذه الشروط لا يمكن أن تتوفر فى الحضارة الغربية للأسباب التى ذكرناها " وقد عجزت فى مظهرها الرأسمالى والاشتراكى عن إحاطة الإنسان بنظرة شاملة " ، ولا المسيحية " لأنها سبيل الرجل المحروم " ، ولا اليهودية لأنها سبيل " الرجل المختار " ، ولا ديانات الشرق الأقصى لأنها " سبيل الرجل المنبوذ " . ولم يبق إذن إلا الإسلام " صراطاً للعالمين " .

" والبحث فى الإسلام والنضال من أجله - يقول الغنوشى - خاصة لدى جيلنا الذى تزعج روحه تحت وطأة الهزائم العسكرية ، وتسلب الأنظمة الدكتاتورية ، والتبعية الثقافية والسياسية ، والفقر والذل والحرمان ، لا ينطلقان من منطق معرفى وإنما هى مشكلات الواقع المعيشى الحادة وفشل الحلول الغربية فى الخروج بالأمة من المأزق " (٢٠) .

وعلى هذا الأساس يربط الغنوشى بين طريقتنا إلى الحضارة وبين " رفض قيم وحضارة الغرب وفلسفتها وآدابها ، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تحمل من مفاهيم وقيم ونظم " *** وجاء فى جريدة المعرفة عدد سنة ١٩٧٦ : " نحررنا من الغرب يبدأ بتحطيم ثقافته جملة وتفصيلاً " . باعتبار أن العالم عند الإسلاميين مقسم إلى ثنائية متصارعة : دار الكفر / دار الإيمان . والتاريخ البشرى فى نظرهم هو " صراع بين الإيمان والكفر " . وفى إطار هذا الرفض لقيم الغرب ونظمه يرفض الإسلاميون قيم الديمقراطية والمساواة والإنسانية إلخ ... ويعتبرونها أصناماً حديثة يعبدنها الطغاة الجدد أو الجاهليون الجدد : " إذا كان الطغاة فى عهود التخلف يختفون وراء أصنام اللات ومناة وهبل وعيل ، فإن الحرية والديمقراطية والمساواة والقومية والإنسانية والتقدمية هى الأصنام الحديثة التى يخفى الطغاة خلف بريق ألفاظها ورنين جرسها ظلام أنفسهم وبشاعة أعمالهم (٢١) . وقد آن الأوان لتحطيم أصنامهم الجاهلية الجديدة ومواجهتها بتصوير شمولى للإسلام ، خاصة بعد قيام الثورة الإيرانية التى أرخت حسب الغنوشى لبداية دورة حضارية جديدة ، فى حين مثل سقوط الخلافة سقوط دورة حضارية أخرى . ويضيف الغنوشى : " إن الذى يعيننا من

الحركة الإسلامية هو الاتجاه الذى ينطلق من مفهوم الإسلام الكامل مستهدفاً إقامة المجتمع المسلم والدولة الإسلامية على أساس ذلك التصور الشامل " (٢٢) وفى هذا البيان يكرر الغنوشى المقولة السلفية التى تفصل بين " الإسلام من حيث هو " و " الإسلام التاريخى " أى إسلام المذاهب والمدارس الاجتهادية المختلفة وممارسات الحكم ، وهى كلها ليست من " الإسلام من حيث هو " . وهو ما يؤكد بقوله : " نحن هنا لا نريد امتحان الإسلام التاريخى . إسلام المذاهب الاجتهادية والكلامية . فتلك صور تاريخية للإسلام وانتهى دورها بانتهاى الظروف والملابسات التى ولدتها ولكننا هنا نريد امتحان " الإسلام من حيث هو " أعنى الإسلام المصادر ، إسلام الكتاب والسنة " (٢٣) .

وبذلك يفتح بجرة قلم قرناً من التاريخ العربى الإسلامى الحافل بالأحداث الجسام وبترجمات من الخبرات والتجارب والمعارف ليستأنف العد من لحظة الإشراق الأولى .

الخطاب الإسلامى الجديد هل هو تكتيك أم " انقلاب على الذات " ؟

من المسائل السياسية التى تثير الكثير من الجدل اليوم فى تونس هو تبنى الحركة الإسلامية لخطة جديدة ، وخطاب جديد يبدو لأول وهلة وكأنه انقلاب على الذات وتراجع كلى عن الخط الإخوانى السلفى التقليدى بل وأنه ليبدو وكأنه تراجع عن الانتساب الدينى لهذه الحركة السياسية .

وقد تمثلت هذه الخطة الجديدة فى العمل بمختلف الوسائل على احتلال مواقع فى أي مؤسسة قائمة وبالتحالف مع أي كان مع التركيز خاصة على المؤسسات الشعبية والنقابية والمهنية حتى أنهم رصدوا أموالاً طائلة وطاقات بشرية هائلة وتحالفات لا مبدئية للسيطرة على المنطقة النقابية " الاتحاد العام التونسى للشغل " فأعلنوا تبنيهم للتراث النقابى التونسى . اليسارى بالطبع ، منذ محمد على الحامى وهم الذين كانوا يقاومون العمل النقابى أصلاً ويعتبرونه فتنة ودعاية شيوعية .

وإذا كانت قد بدأت خطة الإسلاميين الرامية إلى احتلال مواقع فى اتحاد الشغل منذ سنوات ، بحيث كان لهم فى آخر مؤتمر للمنطقة سنة ١٩٨٤ حوالى سبعين نائباً من جملة ما يناهز ٥٠٠ نائب نقابى ، فإن الأيام الأخيرة شهدت تكثيفاً لما اعتبره البعض هجمة إسلامية على الهياكل النقابية .

وقد استغل الإسلاميون كعادتهم فرصة استفحال الأزمة

لأطروحاتهم السلفية المتشددة ومن ناحية أخرى للسلطة التي تلوح لهم بالاعتراف القانوني لحزبهم بشرط أن ينسجموا أكثر مع توجهاتها ومع قانون الأحزاب الجديد الذي يمنع تكوين أي حزب على أساس من اللغة أو الدين باعتبارهما قاسماً مشتركاً بين جميع التونسيين . ويمكن حوصلة هذا الخطاب الجديد في تغيير حركة الاتجاه الإسلامي لا سيما إذ أصبحت تسمى حزب حركة النهضة .. واختارت ضمن العناصر المؤسسة لهذا الحزب بعض النساء . وقد جاء الإعلان عن هذا الوجه الجديد في تصريح مفاجئ . للأستاذ راشد الغنوشي أمير الحركة لجريدة الصباح التونسية بتاريخ ١٧ يوليو ١٩٨٨ ، وبإذن خاص من رئاسة الجمهورية لأن الغنوشي كان ممنوعاً من التصريح للصحافة ، وقد بدأ الأستاذ الغنوشي تصريحه بخطاب مفتوح ومتسامح وكأنه أراد بذلك أن يحو من الأذهان الانطباع السائد عن حركته باعتبارها حركة منغلقة لا تقبل الخلاف ، فهو يقول : " قد تختلف مع غيرنا في معالجة الهموم واستلهاث الثوابت ولا ضير في ذلك طالما اعترف الجميع للجميع بحق الاختلاف والتنوع (...) فإن مثل هذا الاختلاف في البرامج والتنافس على خدمة البلاد والأزمة ضروري ومقوم لا غنى عنه لإرساء ديمقراطية حقيقية متوازنة وجبوية لا شكلية جامدة " .

وفي هذا الإطار يلاحظ الغنوشي أن لعلاقات " الإسلاميين التونسيين ومخالفهم طابعاً متميزاً يكاد يكون متفرداً في دنيا العروبة والإسلام " .

ويضيف الغنوشي : " إنه ليس في الأساس الفكري للحركة ولا في تصورنا لواقع بلادنا ما يغرينا بالتردى في حماة الانفراد والانعزال والسرية والاحتكار لما هو من ثوابت الهوية وقيم النبيل والخير والتقدم (****) (...) ولذلك لا نريد للاختيار الوطني أن يكون بين مؤمن وكافر بل بين منهج حياة ومنهج آخر تندرج في ذلك الرؤى الفكرية والقيم الاجتماعية والقيم الأخلاقية والبرامج المعاشية لتطوير حياة الناس وإسعادهم على طول المدى " .

أما بخصوص مجلة " الأحوال الشخصية " التي يعادها الإسلاميون تقليدياً فقد أعلن الغنوشي أن " الأرضية الفكرية " التي انطلقت منها هي أرضية إسلامية " وهي بذلك تندرج في إطار " مشروع إصلاحى وهو تقنين الشريعة عامة وفي مادة الأسرة خاصة خروجاً مما انتهت إليه أحوال التقاضى من تشتت وقوضى بين مختلف الاجتهادات الفقهية " ثم انتهى الغنوشي إلى اعتبار المجلة " إطاراً صالحاً لتنظيم علاقاتنا الأسرية " .. ويكتسب هذا الكلام قيمة خاصة عندما نعلم أن الاتجاه الإسلامي قد جعل من

النقابية داخل الاتحاد العام التونسي للشغل وصراع بعض الأطراف فيه من أجل خلافة الحبيب عاشور الزعيم النقابي المتقاعد بطلب من رئيس الجمهورية الجديد ، قانداً في شقوق الانشقاق النقابي متحالفين مع طرف ضد طرف آخر ، وإذا واثمهم الفرصة يدفعون بعناصرهم إلى المواقع القيادية حتى على حساب حلفائهم . كما وظفوا بدهاء الخلافات التي تشق اليسار النقابي للبروز على حسابه في عدد من النقابات ، وينتظر أن يكون للإسلاميين في مؤتمر الاتحاد الذي سيجري بعد أيام دور هام في ترجيح كفة أحد الأطراف المتنافسة :

ورغم عدم موافقة الإسلاميين المبدئية على العديد من بنود اللائحة العالمية لحقوق الإنسان مثل شجب العقوبات بما فيها عقوبة الإعدام ، والمساواة المطلقة بين المرأة والرجل وحرية الزواج دون قيد ديني أو عرق إلخ .. رغم عدم موافقتهم على كل ذلك فإنهم يحتلون عدة مواقع في الرابطة التونسية لحقوق الإنسان ويسعون باستمرار إلى اكتساب المزيد من المواقع لتوظيفها عند الحاجة في تكثيف الحملات الإعلامية كلما تعرضوا إلى قمع السلطة وللحيلولة دون تطبيق المبادئ الإنسانية التي يرونها متنافية مع أحكام الشريعة وهو ما نجحوا فيه فعلاً عندما أجبروا الرابطة على التراجع عن إقرار حق زواج التونسية المسلمة ممن تختاره مهما كانت عقيدته .

والحقيقة أنه ، منذ بضعة سنوات ، غيرت الحركة الإسلامية التونسية موقفها من المؤسسات المدنية ، فبعد أن كانت تعادها وتقيم بدائل لها خارجها ، غيرت التكتيك وأصبحت تحتل هذه المؤسسات ذاتها بغاية أسلمتها ، مع المحافظة على الهياكل الخاصة الموازية التي نجحت في إقامتها .

ويبدو أن الحركة الإسلامية قد استخلصت الدروس بلا مبالاة الرأي العام الواسع بقمع عناصرها من قبل السلطة حتى ، أن المظاهرات العديدة التي كان ينظمها مناضلوها في الشوارع احتجاجاً على هذا القمع لم تكن لتجمع أكثر من بضعة عشرات من الأنصار ، رغم اختيارهم للأوقات والأماكن التي تتواجد فيها أعداد غفيرة من المواطنين في الشارع . ولذلك أصبحوا يخططون لاكتساب المجتمع المدني أولاً ومحاصرة السلطة به حتى تستسلم لضغطهم .

وفي هذا الإطار توالى في الأيام الأخيرة تصريحات قيادى الحركة ناقلة خطاباً جديداً مطمئناً من ناحية للرأي العام التونسي الذي اتضح لهم أنه لا يتحمس كثيراً

هذه المجلة ومن الحقوق القانونية التي تعطى للمرأة ،
حصان طروادة ضد نظام بورقيبة التحديثي .

وفي خصوص تطبيق الشريعة ، قال الغنوشي " إن
الشريعة عندنا ليست قوالب فوقية متعالية جاهزة للتطبيق
حيثما اتفق بقدر ما هي جملة من القيم والقواعد والمبادئ
العليا المطلوب تفاعلها مع خصوصيات زمننا " ثم أضاف
مؤكداً هذا التوجه : " ليس من نهجنا التعسف على
مجتمعنا وعصرنا بإسقاط أنماط اجتماعية قد خلت أو التذليل
لأنماط سائدة في بيئات أخرى .. " وانتهى إلى أن حركته لا
تري " أنسب من الديمقراطية " . وقد اعتبر الملاحظون هذا
التصريح نقطة تحول نوعية هامة في توجهات الحركة
الإسلامية التونسية وطبيعتها بينما رأى فيها آخرون مجرد
مناورة تكتيكية للحصول على التأشيرة القانونية .. وتسأل
البعض الآخر : إلى أي مدى سينعكس هذا الخطاب في
ممارسة الحركة وعناصرها التي رتبت على منطق مغاير تماماً
بل أن العديد من الذين انتسبوا إلى الحركة بنوا ذلك
الانتساب على خطابها السلفي الصفوي السابق ١١ .

وإذا كان من باب الرجم بالغيب البحث في النوايا لمعرفة
إن كان ما يقوم به الإسلاميون في مستوى تغيير الخطاب
نوعاً من التكتيك أم هو قناعة ، فإن المتابع لهذه الحركة
والدارس لأدبياتها لا يسعه إلا أن يبدى على الأقل احترازاً
مشروعاً .. خاصة وقد عودنا الإسلاميون على الخطاب
المزدوج والانقلاب على الذات ..

وكيف لا يحترز الإنسان من خطاب الإخوان
الديموقراطي جداً " وهو يستحضر ما كتبه جريدة
" المعرفة " يوماً حول الديمقراطية ذاتها . فأعلنت أنه توجد
مرحلتان : المرحلة الأولى يكون فيها الحكم لنظام وضعي
وفي هذه الحالة نقبل الديمقراطية ونوظفها والمرحلة الثانية
" حين يكون النظام الحاكم إسلامياً وفيها لا مجال لوجود أي
أحزاب تغاير هذا النظام " ، إن الديمقراطية بما تفترض من
حرية الرأي والتصرف المضللة ، تجعل أركان المجتمع عرضة
للميز والتجريح ومبادئه هدفاً للكيد " (٢٤) .

وكيف لا يحترز الإنسان من النزعة التوظيفية للمنظمة
النقابية وهو يقرأ إلحاح الأستاذ راشد الغنوشي في " الفكر
الإسلامي بين الواقعية والثالية " على أنه " لا يجوز أن
يبقى الإسلاميون بعيدين عن التأثير في الطبقة العاملة
وتسخيرها باعتبارها قوة متحركة للواقع .. " .

بل وكيف لا يحترز الإنسان وهو يقرأ أيضاً ما كتبه

الغنوشي معتبراً أن المجتمع كالجسد . فيه مضغة " إذا
صلحت صلح الجسد كله " وقد حدد القوميون هذه المضغة
فعمدوا إلى الجيش يكثفون نشاطهم فيه حتى بلغوا مراكز
قيادية انطلقوا منها للسيطرة على المجتمع كله . وحدد
الشيوعيون هذه المضغة فانطلقوا إلى النقابات خاصة
وجعلوها مكاناً لعملهم يجندون الطبقة العاملة ويوهنون
السلطة حتى تضعف فينقضوا على المجتمع كله . بينما
الحركة الإسلامية لم تحدد بعد هذه المضغة الاجتماعية وظلت
توزع جهودها على كل المستويات فتبقى ضعيفة في كل
المستويات " (٢٥) ثم ينتقد الحركة الإسلامية لأنها " لا
تحدد للطلبة المنتمين إليها اختيارات وتخصصات محددة للخدمة
خطتها (..) وآية ذلك ما ترى عليه الإسلاميين من إقبال
على الكليات العلمية والتخصصات الطبية والهندسية لسبب
واحد هو الإغراءات المادية ، وتضاءلت بذلك العناصر
الإسلامية في الكليات الإنسانية والتخصصات العسكرية ،
والنتيجة أن العناصر الإسلامية آل أمرها . إلى أن تعمل
عناصر تنفيذ تبني السدود والمشاريع الزراعية
وتدأوى مرض الخصوم ونفذت العناصر القومية
والشيوعية إلى مراكز القيادة السياسية والثقافية في
مجتمعاتنا " .

أمّا عن إعلان الإسلاميين عن استعدادهم للتعاون مع
السلطة بل وحتى الدخول معها في جبهة انتخابية فإن ذلك
ليس غريباً عن الحركات الإسلامية في مختلف البلدان ونذكر
خاصة الجماعات الإسلامية في الباكستان مع ضياء الحق
والإخوان المسلمين في السودان مع النميري . وقد بنى
الغنوشي خطة الحركة الإسلامية التونسية تجاه السلطة عندما
كتب موضحاً هذا الموقف قائلاً : " إذا تحقق لنا نظام يعترف
بالحريات العامة ، ينبغى على الحركة الإسلامية أن تمارس
حقها كطرف سياسي معترفة بغيرها من الأطراف السياسية
الأخرى مقدمة اختيارها للنموذج الاجتماعي الذي تريده
فتخوض الممارك الانتخابية وتضع مواطن أقدام لها في البرلمان
والمؤسسات البلدية وغيرها . وتشارك في الحكم ولو جزئياً
لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير
وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية " . ويضيف
الغنوشي : " قد نعترف للدولة بالشرعية القانونية إذا
اختارها الشعب ولكن لا نعترف لها بالشرعية الدينية إلا
عندما تحكم الإسلام . وحذار أن يظن الشعب أن الدولة
أصبحت إسلامية بمجرد مشاركة بعض الإسلاميين في
أجهزتها " (٢٦) أما إذا لم تكن السلطة قانونية
ولا دينية ، فإنه من الواجب الثورة عليها سواء بالسلاح كما
هو الشأن في أفغانستان أو شعبياً كما هو في إيران .
" صحيح - يقول الغنوشي - إن العالم يكرهنا ولكن

مستبعداً وإلا عرضت شرعية انتسابها الديني ، وهو نقطة قوتها ، إلى الطعن .

وفي هذه الأثناء ، فإنه لا يسعنا إلا التنبيه إلى مخاطر اللعبة الجارية حالياً بين نظام الرئيس زين الدين بن علي وحركة راشد الغنوشي الإسلامية . هذه اللعبة القائمة من ناحية على سياسة سحب البساط من تحت أقدام الإسلاميين بالمزيد من التنازلات و " الإنجسازات الدينية " لافتكاك شرعية التمثيلية الدينية من الحركة الإسلامية ، والقائمة من ناحية ثانية على منطق الابتزاز السياسي الذي تمارسه الحركة الإسلامية على السلطة محولة كل الخطوات التي يخطوها النظام في اتجاه الدين إلى مكاسب سياسية للحركة نفسها مستعملين في هذا الاتجاه ما يمكن أن نسميه بسياسة " الشخص " بحيث كلما ازدادت السمكة المقتنصة مقاومة كلما ازداد الشخص تمكناً من حلقها .

ولعل مثالي أنور السادات بمصر والنميري بالسودان أحسن نموذج لاستخلاص الدروس من مثل هذه العلاقات التي قد تنشأ بين الإسلاميين والسلطة هنا أو هناك .

السياسات لا تبنى على المبادئ فقط ، وإنما تبنى على المصالح وليس من المستحيل أن تلتقي مصالحنا في خطوة في الطريق حتى تتفق مع مصالح أعدائنا * (٢٧) . ولكن مشروعية الاحتراز يجب ألا تنفي أي تطور في مواقف الاتجاه الإسلامي (أو حزب حركة النهضة) ولكن هذا التطور - يبقى غير مقنع - ولا يبدو شاملاً لمختلف هياكل الحركة وقواعدها بل حتى هذا الخطاب التكتيكي الذي لجأت إليه للحصول على التأشيرة القانونية لم تستطع القيادة أن تمرره بسهولة على قواعدها خاصة أمام مزايدات حزب التحرير الإسلامي (****) المتطرف على يمينها والذي يستفيد باستمرار استقطاب العناصر الغاضبة في صفوف الاتجاه الإسلامي .

ويجب أن ننتظر الأيام القادمة لعلها تحمل إلينا المزيد من الوضوح حول هذه المسألة .. وهو ما يفترض أن تقوم الحركة بنقد ذاتي علني يمس منطلقاتها ومنهجيتها وأهدافها على السواء ، وهو أمر في إطار معرفتنا بهذه الحركة يبدو

الهوامش

- * محمد باي حكم تونس بعد أحمد باي .
- ** المنتصرون إلى العائلات الأرستقراطية الكبرى بمدينة تونس .
- (١) انظر كتاب عبد اللطيف الهرماني : " الحركة الإسلامية في تونس " ص ٦٨ .
- (٢) نفس المرجع ص ٥٤ .
- (٣) الهرماني - نفس المرجع السابق ص ٦٣ .
- (٤) انظر جريدة الصباح يوم ٢ سبتمبر ١٩٨٧ .
- (٥) صلاح الدين الجورشي : " لماذا الفكر الإسلامي المستقبلي " مجلة ٢١/١٥ عدد ٢
- (٦) أحميدة النيفر : النموذج الإسلامي التونسي . الواقع والطموح - ٢١/١٥ العدد ١٨ .
- (٧) انظر نص القرار في جريدة الصباح يوم ٢ سبتمبر ١٩٨١ .
- (٨) الجورشي : لماذا انهزم الإسلاميون ولجحت بوتو ؟ مجلة ٢١/١٥ عدد ١٨ .
- (٩) راشد الغنوشي : طريقنا إلى الحضارة - ص ١٤ .
- (١٠) المعرفة - عدد ٧ سنة ١٩٧٣ : رسالة مفتوحة إلى كل داع إلى الله .
- (١١) المعرفة عدد ٧ سنة ١٩٧٨ .
- (١٢) المعرفة - عدد ٧ سنة ١٩٧٨ .
- (١٣) المرأة كإنسانة - المعرفة عدد ٧ سنة ١٩٧٧ .
- (١٤) الهرماني : الحركة الإسلامية في تونس ص ١٢ . وانظر كذلك " المعرفة " عدد ٧ السنة الأولى .
- (١٥) راشد الغنوشي - طريقنا إلى الحضارة ص ٢٥ .
- (١٦) الغنوشي طريقنا إلى الحضارة ص ٢٤ .
- (١٧) نفس المصدر السابق ص ٣٤ .
- (١٨) نفس المصدر السابق ص ٢٢ .
- (١٩) نفس المصدر السابق ص ٤٥ .
- (٢٠) الغنوشي نفس المصدر ص ١٠ .
- (٢١) المعرفة عدد ٤ سنة ١٩٧٤ .
- (**) والغريب أن الإسلاميين التونسيين لا يجدون لهم ملجأ من قمع السلطة إلا في الغرب ، في فرنسا والجزيرة خاصة حيث يستظلون بقيمه ونظمه . في حين قامت السعودية بتسليم أحدهم إلى حبل مشنقة بوقبية .
- (٢٢) راشد الغنوشي : الحركة الإسلامية والتحديث (وهو كتيب مشترك مع حسن الترابي زعيم الحركة الإسلامية في السودان) ص ١٦
- (٢٣) راشد الغنوشي : طريقنا إلى الحضارة ص ٥٢ .
- (٢٤) المعرفة عدد ٩ سنة ١٩٧٩ .
- (٢٥) راشد الغنوشي : الحركة الإسلامية والتحديث . ص ٢٩ ، ٣٠ ومايليها .
- (٢٦) نفس المرجع السابق .
- (٢٧) نفس المرجع السابق ص ٣٩ .
- *** أنظر الوثيقة المصاحبة بعنوان " تنقيح الدستور " والصادرة عن هذا الحزب كنموذج لأطروحاته ومواقفه . وهو حزب يستقطب عناصره خاصة في أوساط الجيش والشرطة والطلبة .

صناعة الوهم :

الأسباب الاجتماعية

لظاهرة الهوس الدينى

فى السودان *

الحاج وراق

ظاهرة

تنامي نفوذ التيارات " الأصولية " " الإسلامية " فى السودان منذ أواخر السبعينيات جلية للعيان ، حيث ازدادت العضوية العاملة فى هذه الحركات وانتشر خطابها الفكرى والسياسى عبر الصحف العديدة والكتب الوافرة .. وازدادت المساحة المكرسة للبرامج السلفية فى التلفزيون والإذاعة .. كما اتخذ الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال السلف شكلاً كاريكاتيرياً . وتُستل من سياقها التاريخى والمعرفى وتنتزع منها مقاصدها لتخدم هدفاً غير مقدس للمتحدث . والمثال الساطع لذلك خطب السفاح جعفر نميرى .. كما انتشر لباس " الزى السعودى " - أو كما يحلو للأصوليين تسميته " بالزى الإسلامى " - بين النساء ، وكثر الشباب الذين يطلقون لحاهم ويقصرون ملابسهم .

كتابه (الثامن عشر من بروميير) ، حيث تحدث عن قرون استحضارات غابر التاريخ ، فمن جهة هناك استحضار الماضى من أجل المستقبل ، كما فعلت الثورات البورجوازية فى فرنسا وإنجلترا فى أول عهدها ، فقد اتخذت النهضة شكل الرجوع للماضى : " فى فترات الأزمات الثورية كهذه على وجه التحديد ، نراهم يلجأون فى وجل وسحر إلى استحضار أرواح الماضى لتخدم مقاصدهم ، ويستعيدون منها الأسماء والشعارات القتالية والأزياء كى يمثلوا مسرحية جديدة على مسرح التاريخ العالمى فى هذا الرداء التنكرى الذى اكتسب بجلال القدم ، وفى هذه اللغة المستعارة فالمجتمع البورجوازى " مع ما هو عليه من قلة البطولة ، اقتضى إخراجه الى حيز الوجود بطولة وتضحية وإرهاقاً ، واقتضى حرباً أهلية ومعارك بين الشعوب ، وقد وجد مصارعوه فى التقاليد ذات الصراحة الكلاسيكية التى خلفتها الجمهورية الرومانية ، المثل العليا والأشكال الفنية والأوهام التى كانوا فى حاجة إليها لى يخفوا عن أنفسهم ما كان

ظاهرة " التطرف الدينى " لها ما يفسرها فى الظروف والتحولات الاقتصادية والاجتماعية التى شهدتها السودان فى الأعوام الأخيرة . ولقد اتسعت صفوف التيارات الإسلامية الأصولية لأن رياح الواقع المتخثر قلأ أشرعته .

بالرغم من تنوع الحركات الإسلامية - إخوان مسلمين ، اتجاه إسلامى ، أنصار سنة ، جماعة مسلمين ، صوفية ، إلا أنهم يلتقون فى نقاط عديدة ... وأكثرها أهمية أنهم جميعاً يعتقدون أنه لحل مشاكل مجتمعنا المعاصر يجب أن نرجع إلى منابع الأصول الصافية المتمثلة فى أقوال السلف وممارساتهم .. على الرغم من أن الحماسة للدعوة للرجعة إلى الماضى تختلف من تنظيم لآخر ، وليست كل رجعة للماضى ردة ، فأحياناً يكون الرجوع للخلف لتحقيق اندفاع أقوى وأمضى إلى الأمام . ولكن كثيراً ما يكون الرجوع إلى الماضى هروباً من مواجهة العضلات القائمة فى الحاضر ، أو عجزاً عن حلها .. عبّر عن ذلك (كسارل ماركس) فى

* الحاج وراق : الحزب الشيوعى السودانى (نقلاً عن مجلة " النهج "

- العدد ١٥ - السنة الرابعة - ١٩٨٧ - مع التركيز على الفقرات الأساسية) .

أرباح الشركات عبر التبادل غير المتكافئ والضرائب ، مما أعاق بناء مجتمع زراعى صناعى متقدم يلبي احتياجات المواطنين المادية والثقافية . ولم تغير الحكومات الوطنية المتعاقبة ، بعد خروج الاستعمار ، شيئاً من هذه البنية التابعة والمتخلفة ، إنما اندفعت فيها بعزم أكبر ومضاء أشد ، فتضخمت ويلات طريق التطور الرأسمالى وازدادت كوارثه وأزماته .. وإن كانت الجماهير توقعت أن ينعكس الاستقلال على حياتها تطوراً واستقراراً ، فإن الرأسمالية المحلية التى امتلكت زمام الأمور ، فهمت بالاستقلال " كتحرير لا تعمير " تحسن به من شروط تبعيتها للاستعمار العالمى ، فسأت حالة الجماهير أكثر بدلاً من أن تتغير نحو الأحسن .

وقد ربط المواطن العساذى البسيط ، بصورة غير صحيحة ، ما بين خروج الاستعمار وازدياد بؤسه ، لدرجة أن البعض صار يتمنى وجوع المستعمر مرة أخرى .. وما علموا أن معاناتهم إنما تكمن فى بقاء المجتمع الذى بناه ويستفيد منه المستعمر فى ثيابه القديمة أو الحديثة ، وأن الطريق الرأسمالى - بغض النظر عن لون بشرة القائمين على أمره - كلما امتد استطالت معه آلام العاملين وحرمانات الكادحين .

ثم جاء نظام عبود العسكرى عندما تنازلت الرأسمالية وشبه الإقطاع عن سلطتها السياسية لتحفظ سلطتها الاجتماعية ، فسلمت السلطة لكبار جنرالات الجيش ، وانضاف البطش لسياسة التجويع والتخلف - وباتت عودة الحياة إلى ما قبل عبود حلاً تدفع فداء المهج والأرواح .. وفى طريق ملؤه الشوك والآلام ، وعبر تضحيات جمّة ، استطاع الشعب أن يتنزع حرته فى أكتوبر ١٩٦٤ ، ولكن لا ينصرم العام الأول حتى يحل الحزب الشيوعى ويطرده نوابه من البرلمان ويعدل الدستور فى اتجاه تقنين دكتاتورية مدنية . لقد خافت البرجوازية وشبه الإقطاع من تهديد الجماهير ونفوذ القوى الديمقراطية لدرجة جعلتها تتخوف من شكل حكمها ذاتها ، فانقضت على الليبرالية (...) . وفى ظل سيادة المشروع الخاص وفتح البلاد لنهب الشركات العالمية ، ازداد ضنك الحياة للكادحين واغتنى أكثر الفئات المتملكة .. وساد الإحباط واليأس قطاعات واسعة . ومنذ مايو ١٩٦٩ استحكمت حلقات الردة على شعارات أكتوبر وأهدافها ، وأغرق نهوض الجماهير الديمقراطى فى بحار الدم ، وتمت مصادرة شاملة لأبسط أنواع الحقوق والحريات الأساسية ، ليندفع من فوق ذلك النظام بجموح وعمق فى نفس طريق النمو الرأسمالى مورثاً البؤس والجاعة للملايين ومعلنناً بوضوح الإفلاس الكامل لهذا الطريق ..

صارعت الأحزاب التقليدية نظام نمبرى على جهاز الدولة

عليه محتوى صراعاتهم من قصور برجوازي ولكى يبقوا حماسهم فى المستوى العالى للمأساة التاريخية العظيمة ، وهكذا كان بعث الموتى فى تلك الثورات يؤدى مهمة تمجيد الصراعات المجيدة ، لا التقليد الساخر للصراعات القديمة ، مهمة تعظيم الواجب المعين فى الخيال لا الهروب من محاولة إيجاد حل له فى الحقيقة ، مهمة اكتشاف روح الثورة مرة أخرى ، لا جعل شبحها يحوم ثانية ..

ولكن هناك استحضاراً آخر للماضى - مثلما حدث فى فرنسا - (١٨٤٨ - ١٨٥١) يتخذ شكل الردة والرجسوع " القهقرى إلى عصر انقراض " حيث عادت التواريخ القديمة والتقاويم الزمنية القديمة والأسماء القديمة والمراسيم القديمة .. وعاد كذلك رجال الدرك القدامى الذين بدا أنهم اندثروا منذ أمد طويل .. إنه الحنين " للعودة للماضى من مخاطر الثورة " ..

والواقع السودانى يؤكد هذين الشكلين المتعارضين لاستحضار الماضى . فمثلاً فى " الثورة المهدية " ، عندما طالب الإمام المهدي السودانين " بالهجرة " إليه من جميع المناطق واللاحاق به فى (قدير) لمراكمة القوى والنضال ضد المستعمر ، لم يكسب (ذلك إلا) تقليداً شائهاً [لهجرة] النبى والصحابه . فالمماثلة هنا بين الهجرتين جعلت اللحاق بالمهدى والنضال ضد المستعمر مهمة جلييلة ومقدسة كهجرة النبى والصحابه ، فتم تعظيم الواجب المعين وتمجيد الصراع الجديد لا التقليد الساخر للماضى ، ولذلك اكتسبت الأصولية المهدوية محتوى اجتماعياً ومتقدماً وثورياً . وعلى النقيض من ذلك انتشرت فى الآونة الأخيرة فى السودان التيارات الإسلامية التى يعود طرحها الفكرى وبرنامجها إلى الردة والنكوص الحضارى .

التشبيث المرضى بأستار الماضى يجد جذوره فى تدهور الحاضر والانزلاق من سئ لأسوأ . ويغلب على تاريخ السودان الحديث - منذ الاستعمار البريطانى وحتى الآن - طابع التطور الرث أو الارتدادى ؛ حيث يتم الانتقال غالباً من أزمة إلى أزمة أشد . ذلك لأن الأنظمة المتعاقبة حافظت على نفس البنية الاستغلالية فتعمقت كوارثها عاماً بعد عام .

انتهى الغزو البريطانى للسودان بتشكيل بنية اقتصادية - اجتماعية تابعة ومتخلفة ، فقامت مشاريع الزراعة الحديثة وبعض الصناعات الخفيفة لا لتلبى احتياجاً موضوعياً داخلياً ، وإنما لترعد مصانع لانكشير وتدور البورصة فى بريطانيا . وتم استنزاف الفائض الاقتصادى للبلاد وتهريب

كمصدر من مصادر تراكم رأس المال . ولاعتقادها أنها أكفاً فى إدارة شؤون الحكم ، ولتكتسب معارضتها مشروعية ، ركزت فى خطابها الدعائى على أن عهدها كان أحسن من (الآن) ، فعارضت نظام نمى من وجهة نظر الماضى أكثر مما عارضته بمقدار ما يتصرف فى الموارد المتاحة له الآن .. وقد بلغ التشابه فى الوضع بين الدكتاتوريتين العسكرية الأولى والثانية حداً جعل أن هناك اعتقاداً سائداً بأن (أكتوبر) التى أزاحت نظام عبود ستكرر بحذافيرها لإزاحة نظام نمى فباتت الأغاني والأنشيد التى صدحت بانتصار أكتوبر تغنى شوقاً إلى استعادة أكتوبر من جديد ، أو فى انجاز أكتوبر (الثانية) ، فصار غناء الماضى شدو المستقبل ..

لقد كانت نتيجة هذا التطور الرث أو الامتداد الهابط لحركة المجتمع ، أن ازدهرت العقلية (الماضوية) و (السلفية) حيث أن الماضى دائماً أحسن من الحاضر ، وأن أقصى ما نستطيع بلوغه فى المستقبل هو استعادة الماضى .

وتجد هذه النظرة جذورها - كما بين محمود أمين العالم - فى الفلسفة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط ؛ التى ارتبط عندها التقدم (بالقديم) وغلب عليها تصور للزمن ذو طابع ارتدادى ، حيث أن العصر الذهبى هو الماضى وأقصى تقدم هو استعادة ذلك " القديم " السعيد .

التطور الرأسمالى يجلب الخراب للمنتج الصغير ، ويتدهور باستمرار الوضع الاقتصادى والاجتماعى للمهنيين والعاملين بأجر . وينتزع المالك الصغير من رتابة حياته وأمانه واطمئنانه ليسلمهم الى ضراوة المنافسة ، إلى حيث (يأكل) الناس بعضهم بعضاً والبقاء للأشرس . ويفكك النمو الرأسمالى تعاضد القبيلة ودفء العائلة الممتدة ، ولا يستعيب عنها بأى مؤسسات اجتماعية أخرى سوى علاقات المصلحة الباردة والحساب الجاف . والذى يهوى عالمه أمامه ، يهرع إلى جدار المعجزات يتكى عليه ، ويتشبث تشبثاً مرضياً بذلك الماضى السعيد (...) .

غياب التنمية وبالتحديد الثورة الصناعية وما يترتب على ذلك من تخلف للقوى المنتجة ، جعل الناس أسيرى الطبيعة وعاجزين تجاهها . فاتخذ الاغتراب شكل الاغتراب الدينى ، (...) ، واستثار غياب التصنيع من انحلال القطاع التقليدى بذل التطور الرأسمالى الهجرة من الريف للمدينة . يأتى الوافدون لا ليستوعبوا فى الصناعات الناشئة فى المدن وإنما فى القطاعات الهامشية ، وعادة يحتفظون

بتصوراتهم التقليدية . ولذلك بدلاً من أن تكون المدن مراكز إشعاع للقيم الحديثة المستنيرة ، تغرق فى بحر القيم التقليدية أو " تُستَرَف " . وتجدر الملاحظة أنه فى الانتخابات النيابية الأخيرة ١٩٨٥ صوتت هوامش المدن والأحياء الجديدة فى العاصمة المثلثة للجبهة القومية الإسلامية ، بينما صوتت الأحياء القديمة الراسخة للحزب الشيوعى . صحيح أنه يسهل التلاعب فى الأصوات بالبيع والشراء فى هوامش المدينة بفعل الفقر ، ولكن ليس هذا هو العامل الوحيد .

فى ظل غياب الحريات العامة ، ومن ثم الفكر الديمقراطى والثورى ، وفى ظل توازن قوى مختل لصالح اليمين ، والجذر العام للحركة الثورية فى البلاد ، جنحت قطاعات واسعة من الجماهير التى يدهسها العوز والحرمان - خصوصاً الشباب - إلى انتظار حلول لمشاكلها من خارج مجرى نضالها وحركتها . فأملت أن يأتى (مسيح) أو (إنسان كامل) أو (واحد زى منجستو) ليخلصها . واتخذ الهروب أشكالاً أخرى عديدة منها تعاطى المخدرات وعقاقير الهلوسة والهوس الدينى والالتجاء إلى الخرافة وتصور أن (المجتمع الجاهلى) غلب على أمره إذا تغلب عليه فى الخيال عن طريق العزلة والابتغال .

وقد وجد ذلك تأييد السلطة المايوية نفسها . ففى آخر أيامه خطب السفاح جعفر نمى مدعياً أن أحد أولياء الصوفية جاء فى المنام وطوف به السودان صائحاً : العدالة ، العدالة ، معطياً بذلك محاكم العدالة الناجزة وحالة الطوارئ جلالاً صوفياً وقداً لا تستحقها .. وكانت تلك القمة الدرامية فى سعى السفاح لإظهار نفسه بمظهر المريد الصوفى . وقبلها تكررت كثيراً زيارات السفاح إلى حلقات الذكر والصوفية ومزارات الأولياء وقباب الصالحين . واستفاد من - أو ربما روج - الشائعات التى كانت تنتشر بأن نمى لن يذهب ما دام يحمل " عصاه السوداء " وأن نظامه يدعمه " أهل الله " وأنه لن " يسلم إلا للمسيح " . ويذهب البعض إلى القول بأن بعض (الفقراء) " جمع فقير أو فكى " كانوا من موظفى القصر الجمهورى مهمتهم (كشف) الانقلابات وتثبيت النظام ؛ ولم يكن نمى وحده ، فهذه كانت موجة لاتتعاش المؤسسة الصوفية ولكن فى شكل ومحتوى جديد .

ارتبطت هذه الموجة بمرور الرأسمالية الطفيلية . وهى فئات تعتمد فى دخلها وتراكم رأسمالها على المضاربة كتجارة العملة ، السوق السوداء ، الوساطة ، ونهب القطاع العام .. ولأنها لا تستثمر عموماً فى القطاعات الإنتاجية من صناعة

الطعام ، بينما هم اتسعت حلوقهم من كثرة ازدراد الترف وتقيؤ الكذب الكثير ، إنه الزهد للجماهير المحرومة والشراسة للقللة المترفة .

توفرت للطفيلىين فوائض مالية ضخمة لم تستثمر استثماراً إنتاجياً . وعلى طريقة " مستجد النعمة " امتازوا بنزعة استهلاكية واضحة . واستعاضوا عن عجزهم عن الإبداع وعطالتهم عن أى خلق حقيقى ، استعاضوا عن ذلك بالانغماس فى الفساد والشهوانية المفرطة . وفى ظل الأزمة الاقتصادية وانتشار قيم الكسب الطفيلى وأحلام الثراء السريع ، توفرت موضوعات انحلالهم وتفسخهم من بنات الأسر الفقيرة والمتوسطة ، فانتشر فساد على شاكلة الطفيلية وصورتها ، فساد " الخطف " أو الفجاءة ... وصارت مزارع الطفيليين مرتعاً لبذر الرذيلة وحصاد الغرائز المنفلتة بدلاً من الخضار والفاكهة ، وأنتج هذا الفساد مقابلته : الهوس الدينى . فالشباب البرئ والمحروم الذى يرى مظاهر التفسخ الاجتماعى بدون معرفة أسبابه العميقة ، يكون أكثر عرضة للإيمان بأطروحات وفتاوى الجماعات الدينية المتطرفة . فينظرون إلى المرأة كسبب أوحى أو رئيسى وراء كل المعاييب والأزمات . ولذلك يقول كشك إن المرأة يجب أن تخرج ثلاث مرات فى حياتها : من بطن أمها إلى الوجود ، ثم من بيت أبيها إلى بيت زوجها ، ومن بيت زوجها إلى القبر ! كأنما المرأة الساقطة تمارس السقوط وحدها بلا رجل .

وفى ظل التفسخ الأخلاقى وانهيار الأسر الذى شجعته ظروف التطور الرأسمالى ، بحثت نساء عديدات عن تبرئة للذمة ، وركن قصى يصدون به غيلاء الزمن . وبعث ارتداء الحجاب أو الزى الإسلامى كمحاولة لإصدار شهادة بحسن السير والسلوك . جهدت نساء عديدات فى استخراجها صدقاً أو رياءً .

وتفرغ الهوس الدينى لمجاهدة مظاهر مثل " الجلوس فى الحدائق العامة " و " الأفلام " و " اللبس القصير " غافلاً عن أن هذه أعراض لا تكتسب دلالة إلا فى وجود الجوهر الأساسى والذى تنبع منه جميع الأمراض الخلقية والاجتماعية - ألا وهو الملكية الخاصة . والذى يحارب المظهر دون الجوهر كدون كيشوت فى حربه لطواحين الهواء - وهكذا يشترط التفسخ الأخلاقى الهوس الدينى ، إنهما وجهان لعملية واحدة ، فالمجتمع السودانى الذى تنتشر فيه أشربة الشيخ كشك هو نفسه الذى تنتشر فيه أشربة الأفلام الخليعة والأغاني الهابطة . وتلفزيون جمهورية السودان المغرم بعرض المسلسلات الأمريكية الساقطة ، هو نفسه الذى يعرض متولّى الشعراوى ومصطفى محمود ... وليس فى ذلك

وزراعة ، فدخلها يعتمد على المصادفة أو الفجاءة كأن يرتفع سعر الدولار ، أو سعر السجائر أو يتم استخراج تصديق الخ .. ولذلك هى عموماً لا تبرمج أو تخطط لاستثمارها أو ربحها كما تفعل مثلاً الرأسمالية الصناعية التى يحسب أفرادها الاحتمالات منذ البداية وتبنى عملية الإنتاج والتوزيع على أسس المنطق العقلانية ، لذلك روجت فئات الرأسمالية الصناعية فى فترة نهوضها فى أوروبا لقيم الاستنارة وسيادة العقل والتفكير . وعلى العكس من ذلك تفهم الرأسمالية الطفيلية دخلها المعتمد على الفجاءة بوصفه " فتحاً ريانياً " أو " كرامة " و " معجزة " حيث لا ناموس ولا تكرارا وإنما انفلات . فروجت " للبهيموت " والدجل والشعوذة . وقد وفرت مقولات الصوفية من " الكشف " و " العلم اللدنى " - التى أعيد إنتاجها بشكل جديد وفقير - سلاحاً فعالاً فى أيدي القوى الطفيلية لمعاداة العقل والاستنارة ونشر الظلامية والخنوع .

إن هذه الصوفية الجديدة الشرهة (لم تكن) صوفية رابعة العدوية أو الشيخ فرح ودكتوك - صوفية التشف والصلاح - (بل كانت) صوفية إمامها الشيخ ريجان ، وأقطاب نميري ، عمر محمد الطيب ، وأبو قرون ... صوفية " اللغف " (هير) المال العام والملاء منه ، صوفية " المرسيدسات " لا " البخيرات " وسفن أب بدلاً من " المحايات " والقرض بدلاً من القرض ، إنها صوفية أخذت من الصوفية كل شئ إلا الزهد والسماحة . لذا ليس غريباً أن أبشع جريمة ارتكبت فى السودان ضد الحرية والفكر والمثلية فى إعدام محمود محمد طه قد ارتكبتها صوفيون جدد (المهلاوى ، المكاشفى ، أبو قرون ، عوض الجبيد ، نميري) ، بمعاونة جماعة الترايبى ... والمعروف عن تاريخ الصوفية كله التسامح إزاء اختلاف الآراء ، وأن قادة الصوفية دفعوا دماءهم لعسف الحكام واضطهادهم . ومحمود محمد طه لم يقل أكثر مما قال به محيى بن عربى ... إلا أن هؤلاء (كانوا) هم الصوفيون الجدد (...) .

فشل نظام الرأسمالية الطفيلية فى توفير ظروف العيش الكريم لغالبية الشعب ، أهدر (الموارد) جلب الكوارث للبلاد ، وهدد وحدتها ، وباع سيادتها .. تحكم الطفيلية والفشل يطاردها من كل جانب ، الأزمات تنخر عرشها وتجعل الأرض قميد من تحت أقدامها .. لذلك نزع الفئات الطفيلية إلى تغييب الواقع ونشر الظلامية والتعلق بالمعجزات .

والجماهير التى لم تنطل عليها حيلة " شد الأحزمة على البطون " من أجل " التنمية " و " الاكتفاء الذاتى " ، خطب فيها نميري وفقهاء الطفيلية محذرين من مخاطر " مطايب "

تناقض نهائى ، فالغرائز المنفلتة تغيب العقل ، وظلامية الفكر السلفى تحتقر التفكير . إنه موقف واحد ثابت ونهائى فى معاداة الإنسان وعقله .

ومن الأسباب الأخرى فى انتشار الهوس الدينى تضخم تنظيم الإخوان المسلمين . ويعود ذلك لأسباب عديدة . فمنذ المصالحة الوطنية عام ١٩٧٧ م . بين الأحزاب اليمينية ونظام نميرى ، استغلت جماعة الترابى علاقاتها المتعددة مع أمراء السعودية وشيوخها لتأسيس العديد من المؤسسات والشركات الإسلامية ، وبذلك التحق قادة الجماعة بنادى الطفيلية المايوية بل واستشاروا حشد المايويين لسرعة صعودهم فى السوق . وتحت ستار النشاط الخيرى تدخلت البنوك الإسلامية " مباشرة فى السياسة ودعم الهوس الدينى ، كما أنها وفرت أموالاً كافية لدعم حركة ونشاط التنظيم . وربطت البنوك والمؤسسات الخريجين من الجامعات والمعاهد ، الذين كانوا يتساقطون من عضوية التنظيم بعد التخرج ، ربطتهم بالتنظيم .

{ *** }

يقسم فرج فودة التيارات الإسلامية فى مصر إلى تيار ثروى - نسبة إلى ثروة - وتيار تقليدى وثالث راديكالى ، ويعتقد أن أزمتها فى اختلافها وتناقضاتها مع بعضها البعض .

فى السودان أيضاً يوجد تيار الثروة الذى يطمح فى دولة " إسلامية " تحرس الملكية الخاصة بسياس مفسد وتقمع حركات الاحتجاج والثروة بدعوى الزندقة والكفر . وهناك أيضاً التيار التقليدى الذى لا يرفض الوضع القائم رفضاً كلياً ولكن يدعو إلى ترشيده . كما يوجد التيار الراديكالى الذى يشكل الطلاب والمهنيون والمالكون الصغار قاعدته الاجتماعية .

هذا التيار تعجبه ثروة على النمط الخمينى وبهمهم أحياناً بعبارات " الاستضعاف " لا شرقية ولا غربية " والعداء للاستكبار والطاغوت . هؤلاء أشد معارضة لفظية " للغرب " من رصفائهم ، وهم وقود التيارات الأصولية وأكثرهم ميلاً للعنف والإرهاب .

ما يميز السودان أن الجبهة الإسلامية القومية - وهى تكاد تكون الكتلة الفاعلة الرئيسية للتيار الأصولى فى السودان - تضم هذه التيارات الثلاثة فى أحشائها تحت قيادة تيار الثروة . وقد ساعدت أفكار وشخصية حسن الترابى فى

الحفاظ على هذا الشتات متماسكاً . فالترابى يحلو له ولأنصاره وصفه بـ " التوحيد " و " التجديد " ، أى الجمع بين الموقف " الأصولى " و " الحدائث " . واعتماداً على حادثة تأبير النخل وحديث الرسول " أنتم أعلم بشئون دنياكم " يؤسس الترابى لفقه المصلحة ، والذى يعنى تحطيم المرجعية السلفية التقليدية ، والاحتفاظ بحرية أكبر فى التعامل مع النصوص الدينية . لدرجة أنه يرفض حديث الذبابة موضحاً أنه فى الأمور الطبية يأخذ برأى الطبيب الكافر ولا يأخذ بحديث النبى (ص) . هذه المرونة فى التعامل مع النصوص استخدمت اجتماعياً لتوسيع تعاملات الفئات الطفيلية المالية وتكتيكاتها السياسية المتقلبة ، والتى كثيراً ما تصطدم مع النصوص ، أو الفقه . كما لعبت المرونة دوراً كبيراً فى التقبل والدعوة لنمط الحياة الغربى . فالترابى مثلاً يفخر بإعجابه بالموسيقى الغربية أكثر من الموسيقى السودانية ، بطالب بالاختلاط فى جامعة أم درمان الإسلامية ويدعو إلى شريعة فى السودان لا تهدد مصالح الغرب الاستراتيجية . كما يدعى أنه لا توجد نقابات فى الإسلام . هذه الاجتهادات تلبى مصالح الرأسمالية الطفيلية التى لا تريد حواجز أو سدوداً فى وجه تراكم رأسمالها ، كما تشعر البرجوازي الصغير المثقف بالرضا والامتلاء بأنه بلغ الحسنيين : حافظ على تدينه والتحق بحياة العصر .. إن مرونة الترابى ولا مبدئيته - مرونة السمسار - جعلته يتمطى بنجاح بين برجمانية فهد بن عبد العزيز ودون كيشوتية الخمينى .. فيجمع فى جهاز حزبي واحد تيار الثروة والثورة الوعظية .. وتكاد تكون لغة الترابى المبهمة واللزجة التى تتفادى القطعية وتحتمل أكثر من تفسير وتأويل ، محاولة لخلق تجانس طبقي بين شتات الجبهة القومية على مستوى اللغة ، ومحاولة لتحبيد أو إلحاق فئات من البرجوازية الصغيرة بالفئات الطفيلية . هذا التناقض أورث الترابى الطنطنة والتعثر اللفظي الذى يبرز فيه غيره ، ولكنه فى مواقفه العملية وجوهر طرحه الفكرى يعبر بصورة حازمة عن أشد مصالح الفئات الطفيلية رجعية .

يسرت هذه المرونة اللامبدئية لتنظيم الإخوان المسلمين العمل فى أوساط مختلفة وظروف متباينة . فعلى عكس التيارات الدينية الرافضة التى اعتزلت المجتمع ، اخترق الإخوان (السودانيون) المجتمع ، وصاروا يتحدثون باسم قوى رافضة لهذا المجتمع ، وفى نفس الوقت وبدرجة أشد يعبرون عن الفئات الطفيلية التى تحرس هذا المجتمع الاستغلالي . (...)

واستقوى الهوس الدينى بدفع السلطة المباشر أحياناً ، أو بالسماحة وإغماض العين عن نشاطه أحياناً أخرى .

{ *** }

والتيارات الأصولية باهتمامها المرضي بالقضايا الشكلية والثانوية على حساب القضايا الرئيسية تريح أنظمة القهر وقوى الاستغلال . فعثلا في عام ١٩٨٢ بينما الشارع يغلى والنظام المايوي يتمرغ في أزوماته ، كان الإخوان المسلمون والجمهوريون يتناقشون حول : من يحاسب الناس يوم القيامة ؟! ونحن لا نتأفف من أن يناقش المسلم تفاصيل دينه ، ولكن في زمن يموت الناس جوعاً وتنعدم الحريات العامة ، وتباع السيادة الوطنية ، يكون الانصراف عن هذه القضايا الرئيسية في أحسن الأحوال سذاجة لا تغتفر .

فالأصولي " الإسلامي " يستفز منظر امرأة سافرة ، لكن لا يحرك ساكناً عندما يرى امرأة مسنة تتضور مسغبة ، أو ترتجف برذاً أو تلتحف السماء . تنتفخ أوداجه في نقاش حول طول المسواك ، وموقع " المنكير " و " الكوفير " من التحليل أو التحريم ، ولا يكلف نفسه عناء البحث عن قضايا توزيع الثروة وشؤون الحكم . يغبط حتى تبين نواجذه لو أن النيمري أو فهد بن سعود قطع يداً امتدت لسرقة بعض الجنيهاات ، ولا يهتم بأن هؤلاء سرقوا ملكاً كاملاً ودولة " بحالها " . وعادة ما يزيد الأصولي النظام السعودي لأنه يضيق على النساء ، ويمارس القطع والجلد ، ويتحدث عن الجهاد المقدس ، ولا يستفز الأصولي أن هذا النظام (...) يرهن ثروات المسلمين إلى الشركات العالمية (...) . مثل هذا الأصولي حتى إذا عارض أنظمة القهر وقوى الاستغلال ، يعارضها من نفس القاعدة الاجتماعية ولا يضع أسس نظامها الاقتصادي والاجتماعي موضع التساؤل .

وتنامي نفوذ التيارات الأصولية وسط الطلاب يجد جذوره كذلك في طبيعة النظام التعليمي في البلاد . فالمناهج التعليمية وطرق التدريس تعتمد على التلقين من أعلى من جانب المعلم ، والتلقى والحفظ من جانب الطالب . هذا النظام يقتل التساؤل والقدرة على الحوار ، ويعود الطالب على تقبل كل معلومة بوصفها حكمة مطلقة لا يأتيها الباطل ، ويربيه على الطاعة بلا رشد . ومع اختفاء نشاطات خارج الفصل ، من موسيقى ومسرح وجمعيات أدبية وخلقاها ، توفرت ظروف مواتية لإنتاج الهوس . إن التعليم بوضعه غير الديمقراطي ساهم في تخريب البنية النفسية والفكرية للطلاب ، وإغلاق عقولهم وشحنهم بضيق الأفق والتعصب الأعمى . وقد سندت وتسارعت هذه العملية بتركيز الإخوان المسلمين على المعلمين منذ الاستعمار وتوجيه عضويتهم للعمل في هذا القطاع ، مما أدى إلى زيادة وزنهم نسبياً وسط المعلمين ومن ثم إلى التأثير الواضح لهم في حركة الطلبة .

قدم نظام نميري خدمة جليلة للتيارات الأصولية حتى في أول عهده وصدامه معها . فقد ضرب القوى الوطنية والشيوعية . وأعدم القادة وشرّد وسجن الكادر الأساسي ، ثم نفذ سياسات معادية للجماهير بشعارات الاشتراكية والتقدمية فابتذل أطروحات القوى الثورية وشوه برنامجها . ومنذ عام ١٩٧٧ - يسرّ للإخوان المسلمين - جناح الترابي - من مواقع تحالفه معهم - كل سبل الحركة والانتشار لاستخدامهم كترىاق ضد حركة الجماهير . ومثلت قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ، وإعلان حالة الطوارئ ١٩٨٤ انتصاراً لخططهم السياسي والفكري ، وتنامي نفوذهم حتى ضمن معادلة السلطة . وقد كانت هذه القوانين بما أحدثته من إرهاب وترويع وإظلام ، بشابة الساتر الذي تحركت تحته فيالق الجهل وجيوش الظلام .

وتسامح نظام نميري كقانون عام مع التيارات الأصولية الأخرى . ولم تكن هذه مصادفة ، أو غباء سياسياً ، فالتيارات الأصولية - بغض النظر عن خلافاتها - تشكل أفكار معاداة الشيوعية والتقدم لازمة أساسية في نشازها . ومن الموقف الهستيري والمرضى في العداء للشيوعية ينزلون إلى دعم أنظمة القهر والانحطاط ، وإلى معاداة كل ما هو وطني وإنساني . إن معاداة الشيوعية هي عورة التيارات الأصولية ويمكن مقتلها . وهي ايدولوجية القوى الفاشية من كل شاكلة ولون . فجمع بين نميري والتيارات الأصولية العداء للشيوعية وحركة الجماهير الديمقراطية . فاستقوى بهم وتسامح مع حركتهم حتى أن الضربات التي يكيلها استثناء لهذا الفريق أو ذاك كانت تتم بحذق ورفق .

من إصدارات دار الثقافة الجديدة



الانتفاضة
الديمقراطية
التغيير



السودان

الانتفاضة / الديمقراطية / التغيير

حوار مع : محمد إبراهيم نقد .

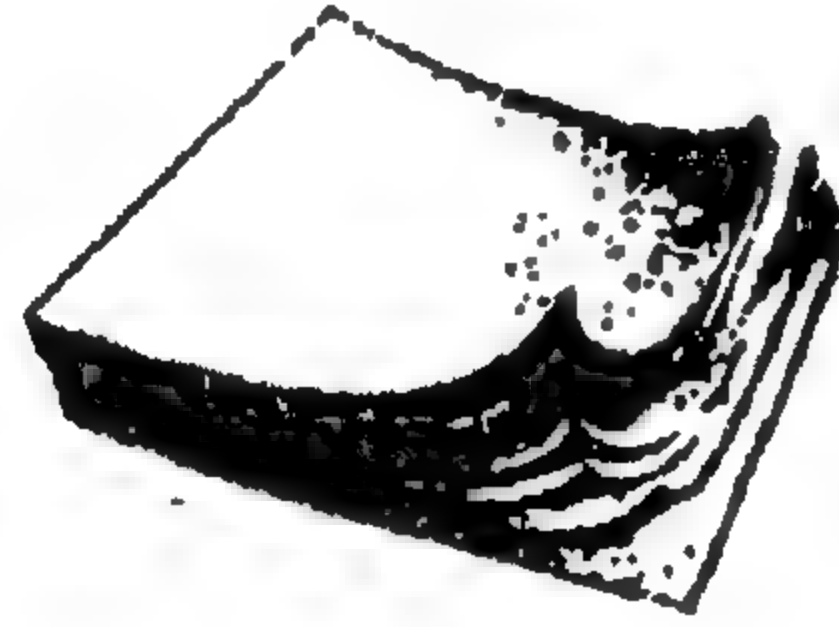
من الأسباب الأخرى لظاهرة الهوس الدينى بروز ما عرف بالحقبة النفطية . فقد امتلكت السعودية ودول الخليج أموالاً هائلة جعلتها تنجح فى نشر أيديولوجيتهم السلفية ، وذلك عبر تدجين المثقفين ، شراء الصحف والمجلات ودور النشر . كما أن الحاجة إلى القروض والهيئات جعلت نظام نميرى وغيره من الأنظمة العربية المتهالكة تتاجر بالإسلام طمعاً فى " عطيته " ، وشكلت الدول النفطية مراكز استقطاب للهجرة السودانية ، والمغترب كثيراً ما يتأثر بالقيم السلفية المحيطة به ويساهم فى نشرها بالسودان .

كذلك ساهمت الهجرة فى ازدياد وزن المالكين الصفار ومن ثم ازدياد نفوذهم السياسى وانتشار أوهامهم ، كما أنها شجعت الحلول الفردية مما أدى لإضعاف حركة الجماهير وإحساسها بالعجز .

ومصر بوابة العالم العربى تؤثر توجهاتها والحركة الفكرية فيها على السودان . وقد انتشر الهوس الدينى فى مصر

بتشجيع من السلطة الحاكمة ويسبب الهزائم المتلاحقة ، والانفتاح الاقتصادى والاستبداد السياسى ، مما أثر فى السودان وسرع وتائر انتشار الهوس الدينى . وقد كان لانتصار الثورة الإيرانية نفس الأثر السلبى . هذا إضافة إلى أن الدول الامبريالية شجعت الظلامية والسلفية فى العالم العربى الإسلامى . فهى لا تهتم كثيراً باللعنات التى تصب عليها ، وإنما تهتم أكثر بالمواقف العملية ، وأصدق مثال لذلك ما كشفتته صفقة الأسلحة السرية الأمريكية لإيران ، وكفى للتدليل على علاقة الهوس الدينى بالامبريالية أن دعاية التيارات الإسلامية تستخدم فى عدائها للشيعوية والتقدم نفس التقنيات الاعلامية والأساليب التى تنتهجها وسائل الدعاية الامبريالية (...) .

لقد تفاعلت هذه العوامل مجتمعة على قاعدة طريق التطور الرأسمالى لتنتج ظاهرة التعصب الدينى ، وانتشار التيارات الإسلامية (فى السودان) .



الملاحم العامة للحركة الإسلامية فى سورية

(من عصر النهضة إلى بداية الستينيات)

د . عبد الله حنا

الفكر الدينى بين الطرق الصوفية والتنوير الإسلامى فى عصر النهضة :

- ١ -

حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت الايديولوجية الدينية الصوفية هى السائدة فى المشرق العربى . وكان عدد من كبار المتصوفة (١) ، الذين ظهوروا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر قد تركوا أثراً واضحاً فى أقطار المشرق العربى وغيره من البلدان الإسلامية . ولاتزال أصداً أقطاب الصوفية وكراماتهم تتردد حتى الآن فى الأوساط المتأثرة بالصوفية وطرقها . (٢)

بالاتسار المحدود فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وهذه الأفكار البرجوازية المتشابهة والمزوجة مع الجوانب الثورية من التراث العربى الإسلامى هى ما يعرف بأفكار النهضة العربية وحركة التجديد الإسلامى .

فنتيجة لجملة عوامل داخلية وخارجية ، ظهرت - فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - إلى جانب الايديولوجية الصوفية ، ايديولوجية عصر النهضة أو التنوير ذات الأبعاد البرجوازية . وهذه البرجوازية تشعبت إلى فرعين :

ومع أن مسيرات الطرق الصوفية (٣) اصطدمت أحياناً مع الطبقة الحاكمة العثمانية ، عندما كانت مصالح الحرفيين - وهم عماد الطرق فى المدن - معرضة للخطر (٤) ، إلا أن الطرق الصوفية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم تؤد دوراً ثورياً ، كما كان الأمر عند نشوء بعض هذه الطرق . وقد برز الدور السلبي للطرق الصوفية فى بلاد الشام وما بين النهرين واضحاً للعيان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مع ظهور حركة النهضة العربية ، إذ وقفت الطرق الصوفية فى مواجهة مكشوفة مع حركة النهضة العربية والتنوير الإسلامى .

فى تلك الفترة - فى منتصف القرن التاسع عشر - أخذ الصراع بين القديم المهتم بتوافه الأمور والمعتقد بالخرافات والأساطير وبين الجديد الساعى إلى إحياء التراث (٥) وإلى الاقتباس من الحضارة البرجوازية الناهضة فى أوروبا . فمع بداية تكون البرجوازية كطبقة فى المشرق العربى ، وبفضل الاتصال بأوروبا الرأسمالية ، أخذت الأفكار البرجوازية

- تيار التجديد الإسلامى .

- التيار العلمانى الليبرالى .

ومع ظهور أفكار التنوير فى الدولة العثمانية شددت الرجعية المثلة فى السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) من هجماتها لمقاومة التقدم والانعتاق . فقد سعى السلطان عبد الحميد لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن

وتكوّنها ، وتعاليمها ثم توقفها وانحطاطها ، أسباب وعوامل ، هكذا يجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك النواميس الكونية ، بمعنى أنه يصل إلى حد محدود وأجل معلوم . وانقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزوال الأسباب التي مكّنت العلة من التسلط ، وأكرهت الشعوب على الخضوع لهم " .

من هنا يمكن فهم الرؤية الواضحة لدى دعاة التنوير الديني في بلاد الشام المرتبطين بالأفكار القومية العربية . وأتى في طليعة هؤلاء الشيخ طاهر الجزائري ، المتوفى ١٩٢٠ الذي فتح طريقاً جديداً في دمشق وتخرج من حلقاته عدد من قادة الحركة الوطنية في الربع الأول من القرن العشرين .

أهم أفكار الجزائري ، التي كان لها الريادة في حركة التنوير الدمشقية هي :

١ - الوقوف ضد المؤلفين ، الذين يضيعون الوقت بالمؤلفات الفارغة ، إذ يتناولون كتاباً قد شرحه من سلفهم شروحات عديدة على أساليب مختلفة فيعيدون بنفس ألفاظ الشراح السالفين بدون إدخال إصلاح أو تجديد أو اختراع في الأسلوب .

٢ - توحيد المكتبات الموجودة في دمشق وجمع الكتب النفيسة المخطوطة فيها .

٣ - سعيه لإحياء اللغة العربية واستشارة دفائنها ، والعناية بإحياء التاريخ ونبش الآثار .

٤ - السعي وراء التوفيق بين الدين والعلم والعمران . فقام أولاً بنسخ واستنساخ كتب ابن تيمية وابن القيم الجوزية وأبي شامة القدسي وأمثالهم ، بمن لهم اليد الطولى في مكافحة البدع ، فكان يدعو إلى العودة إلى روح الشريعة وحكمتها والعمل على تنقيحها بما ألصق بها من الحشو والبدع وجميع ما لم يثبت به نقل ولا يقبله عقل . وجاهد للبرهنة على أن الدين يسير معه العلم والعمران والرقى الاجتماعى وإقامة الأدلة الشرعية على أن الدين لا ينافي العلوم الكونية . وهكذا يتخلص جمود أعداء التجدد ويتضح أن علة انحطاط المسلمين ليست منبثقة عن دينهم ، بل ناشئة عن انحرافهم عن منهج دينهم القويم .

ويرى الجزائري أن جمود المعلمين السطحيين المنكرين للخسوف والكسوف والقائلين بتسطح الأرض وارتكازها على

طريق الدين ، وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق وفي مقدمتهم أبو الهدى الصيادى الرفاعى ، الذى أصبح شيخ مشايخ الطرق فسى استنبول (٦) فعيد الحميد أغدق على أبى الهدى الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفه بأنه " الخليفة المعظم ظل الله فى العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد (ص) ناصر الشريعة الغراء ، وناسر ألوية الطريقة السمحاء خدام الحرمين الشريفين إمام المشرقين والمغربين ... " (٧) .

لقد تمّ فى مجرى التطور التاريخى وفى خضم احتدام التناقضات بين الحاكمين المتسغّلين والمحكومين المستغّلين استخدام الدين فى كلا طرفى الصراع الاجتماعى لحشد الجماهير المؤمنة ، إما فى طريق الثورة ضد الاستغلال والاضطهاد ، أو فى سبيل تحذير الجماهير وتحولاتهم إلى كتل تنتج الخيرات لمصلحة الفئات الحاكمة المترعة على آرائك الخلافة وعروش السلاطين .

وفى عصر النهضة والتجديد الإسلامى أيام السلطان عبد الحميد جرى استخدام شعار " الجامعة الإسلامية " فى اتجاهين متناقضين :

- اتجه السلطان عبد الحميد وسلطته المستبدة الإقطاعية الرامية إلى إبقاء شعوب الدولة العثمانية ترسّف تحت تير العلاقات الإقطاعية وتثن من وطأة الاستثمار الاستعماري وبخاصة الرأسمال الأجنبى (الفرنسى والإنجليزى ومن ثمّ الألمانى) ، الذى غزا الدولة العثمانية فى عهد السلطان عبد الحميد وحوكها إلى دولة نصف مستعمرة . وتكشف وثائق وزارة الخارجية الألمانية كيف أمسى عبد الحميد ويطانته أداة فى يد ممثلى الرأسمال الأجنبى فى استنبول (٨) . تمّ ذلك فى الوقت الذى كان دعاة عبد الحميد يدعون لنصرة " الخليفة المعظم ظل الله فى العالم ... إمام المشرقين والمغربين ... " .

- اتجه جمال الدين الأفغانى ، الذى استخدم شععار " الجامعة الإسلامية " للعمل على تحرير الشعوب من رقة الاستعمار ، إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً . وهنا استخدم الأفغانى ، الذى عبّر عن تطلعات القوى الاجتماعية الراجعة فى التغيير ، شعار الجامعة الإسلامية لاستنهاض شعوبها ضد الاستعمار والظلم الاجتماعى . وهذا الموقف يبدو واضحاً فى ممارسات الأفغانى وكتابات فسى " العروة الوثقى " وفى خاطراته التى جاء فيها : (٩)

" ولما كان لحياة الأمم والدول أدوارا وآجال ، ولحدوثها

الفلاحين وجماهير المدن الفقيرة المضللة بشعارات الطبقة الحاكمة العثمانية . لقد نشط انهيار الدولة العثمانية الحركة الجماهيرية في بلاد الشام - وكذلك العراق - وأكسب حركة الاستقلال العربي صفاء وقوة لم تعهدهما من قبل . كما قلب تدريجياً ميزان القوى داخل حركة التحرر الوطني العربي لصالح الجماهير الكادحة . أي أن حركة التحرر العربي أخذت ، نتيجة اشتراك الجماهير النشط فيها ، تتجه رويداً رويداً نحو اليسار ، في حين أخذ يمين الحركة يساوم الاستعمار أو يعقد الصفقات معه ، وفي كثير من الأحيان يرقى في أحضانه مستسلماً هائلاً بدفء التربع على كراسي الحكم المزيفة المحروسة بحراب جنود الاحتلال .

بعد انهيار الدولة العثمانية عام ١٩١٨ تراجعت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية عموماً وانتعشت بصورة خاصة الأفكار القومية في بلاد الشام والرافدين . ومع أن الشيخ محمد رشيد رضا ، الشامي الأصل والذي كان يقيم في مصر ، استمر يدعو إلى الجامعة الإسلامية على صفحات جريدته " المنار " القاهرية ، إلا أن حركة الجامعة الإسلامية لم تستعد أنفاسها إلا بعد الحرب العالمية الثانية وبلغت أوجها في السبعينيات .

عموماً تميزت الأقسام الرئيسية في الوطن العربي بضعف حركة الجامعة الإسلامية فيها في فترة ما بين الحربين العالميتين ، ويتضاؤل نفوذها ، في وقت كانت تزدهر فيه الدعوة إلى العلمانية والليبرالية والعقلانية والحداثة في أوساط البرجوازية الصاعدة ، وقد استطاعت البرجوازية (أو بالأصح البرجوازيات) العربية ، التي تزعمت قيادة الحركة الوطنية استخدام الشعور الديني لتأجيج النضال ضد المستعمرين الأوروبيين وتوجيه هذا الشعور وجهة وطنية . بمعنى أن شكل الشعور كان دينياً وجوهره العام كان وطنياً معادياً للاستعمار . وقد حاصرت تلك المشاعر الوطنية والقومية نشاط أنصار الجامعة الإسلامية على النمط العثماني ، وحدت من نفوذهم بين الجماهير المؤمنة ، التي رفعت أثناء تظاهرها في المدن السورية شعار " الدين لله والوطن للجميع " .. وكانت تهتف للوحدة الوطنية بملء حناجرها هازجة : " فلتحيا الوطنية إسلام ومسيحية " . في تلك المرحلة برزت التيارات الدينية الرئيسية التالية :

أ - تيار ديني رسمي :

ظهر في سورية - كما في غيرها - تيار ديني رسمي يساير الحكام ويصدر فتاوى ضد التقدم . وتشل هذا التيار بقسم من أئمة المساجد ، الذين ارتبطوا مالياً بدائرة الأوقاف واعتمدوا على واردات الوقف من جهة وعلى مساعدة الدولة من جهة أخرى .

قرن الشور (هذا في أواخر القرن التاسع عشر) يبعد خريجى المدارس العصرية عن الدين . ولهذا تجب الحرب ضد جمود الجامدين من أدعياء نصرة الدين الذين يحاولون الحيلولة بينه وبين العلم والعمران ويضعون العقبات في سبيل التجدد والرقى .

٥ - دعا إلى مطالعة الصحف والمجلات . وكان له شغف بالاطلاع على ما تنشره الصحف من الترجمة عن الغرب واقتطاف ثمرات علومه اليافعة . وكان يدعو إلى الأخذ بالنافع من التمدن الحديث مادياً كان أو أدبياً ونبد الضار منه . ولهذا حث على تعلم لغات الأمم الحية ليتسنى فهم معنى الحياة .

٦ - كان عدواً للاستبداد ، ساعياً لتنوير علوم المسلمين عن طريق الاتصال بالعامية من أرباب الذكاء الفطرى الذين لم يمارسوا التدريس والبحث على الأصول بالتلقى من الأساتذة (ورجال الدين الجامدين) .

ولكن حركة النهضة العربية - ومن ضمنها حركة التجديد الإسلامى - لم تستطع قبل الحرب العالمية الأولى الوصول بعمق إلى قلوب العامة واضطرت للتفوق في جزر محصورة ببهار من العامة المخدوعة والمضللة . وليس أدل على ذلك مما كتبه أحد رجال التنوير ، الدكتور صلاح الدين القاسمى ، في جريدة " المقتبس " الدمشقية عام ١٩١٢ تحت عنوان " العلم والعامية " ، كتسبب القاسمى (١١) : " ... العامى لا مذهب له ، وإنما مذهبه قول مفتيه - في الضغط الفكرى على العلماء واضطراب هؤلاء لاتخاذ التقية شعاراً في أغلب الأحيان . ولكم مرة كتم العالم ما يجول بخاطره ، من الحقائق العلمية وشرد الآخرون إلى بلاد نائية ... " .

٢ - الاتجاهات الدينية في مرحلة النضال ضد الاحتلال الاستعماري (١٩٢٠ - ١٩٤٥)

في خريف ١٩١٨ انتهى إلى غير رجعة كابوس الحكم العثماني الإقطاعى البغيض ، واحتلت الجيوش الإنجليزية والفرنسية بالتعاون مع جيش الثورة العربية بقيادة الأمير فيصل بن الحسين سورية . ولكن القضاء على الدولة العثمانية وانتصار الحلفاء لم يؤد إلا إلى استبدال النير الإقطاعى العثماني بالنيرين الاستعماريين البريطانى والفرنسى . وعلى الرغم من ذلك ، فإن انهيار الدولة العثمانية وزوال حكمها الإقطاعى كان حدثاً تاريخياً مهماً وخطوة اجتماعية إلى الأمام ، حررت قوى وطنية جبارة من

مثل هذا التيار خير تمثيل الشيخ تاج الدين الحسيني قاضي دمشق ، الذي ألف الوزارة مرتين (١٥ شباط) (فبراير) ١٩٢٨ - ١٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣١ ثم آذار (مارس) ١٩٣٤ - شباط (فبراير) ١٩٣٦ ، وعين رئيساً للجمهورية السورية في ٢١ أيلول (سبتمبر) ١٩٤١ حتى وفاته في تموز (يوليو) ١٩٤٣ .

وقف الشيخ تاج منذ سنة ١٩٣٠ ضد الكتلة الوطنية قائدة النضال الوطني ضد الانتداب الفرنسي وتزعم إحدى الكتل الرجعية المتسرلة بثوب الدين ، لجذب جماهير المؤمنين وصرفها عن النضال الوطني ، وتخديرها بإنشاء بعض المؤسسات الدينية وغير الدينية ، وإيهامها بأن الأمور تسير على ما يرام . ولكن الأكثرية الساحقة من الجماهير المؤمنة أدركت ، في مرحلة النضال ضد الاستعمار ، أن حليفها ليس الإقطاعية وبورجوازية الكومبرادور بل البورجوازية الوطنية أو بخاصة جناحها الراديكالي (١٢) .

جاء في الكتيب الذي وضعه الدكتور عبد الرحمن الكيالي المطبوع في حلب عام ١٩٣٣ تحت عنوان : " رد الكتلة الوطنية على بيان المفوض السامي للجمهورية الفرنسية " الوصف التالي للشيخ تاج وأبيه المحدث الأكبر الشيخ بدر الدين (١٣) .

" الشيخ تاج هو ابن الشيخ بدر الدين الحسيني الذي ذكر عنه جمال باشا في مذكراته بأنه أفتى بقتل قادة الحركة العربية أثناء الحرب الأولى . ومع تظاهره بالتقشف والعلم فإنه قبض ٣٠٠٠ ليرة بدعوى معاشات متراكمة له ولزواجه أخذها أيام حكومة ابنه في أوقاف المسلمين وهو يتقاضى ٢٥٠ ليرة سورية شهرياً في الوظائف التي هيأتها له حكومة ابنه . ويجتمع حوله مشايخ يأكلون أموال المسلمين ويقاومون كل تجديد وإصلاح نافع ويشعرون باسم الدين كلما أرادت الأمة أن تشق لها طريقاً لإصلاح أوقافها وأمورها الدينية والدينية " .

كان الأمير شكيب أرسلان إحدى الشخصيات المعروفة التي انتقدت سلوك ممثلي التيار الديني الرسمي هؤلاء ، ويبدو ذلك واضحاً من خلال رسالة أرسلان لمجلة " المنار " القاهرية سنة ١٩٣٠ رداً على استفسار أحد تلامذة الشيخ رشيد رضا حول أسباب تخلف المسلمين وهي " - العلم الناقص - فساد الأخلاق ولا سيما ... الضاربون بالملاعق في خلواتهم ، والذين أباحوا لأنفسهم باسم الدين خرق حدود الدين ، هذا والعامة والمساكين مخدوعون بعظمة عمائم هؤلاء

العلماء .. - الجبن والهلع واليأس والقنوط في رحمة الله " . ويستطرد أرسلان قائلاً : " فقد أضاع الإسلام جاحد وجامد " .

ب - بدايات الإخوان المسلمين في سورية :

إن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وفق النمط العثماني اتخذت في بلاد الشام والعراق طابعاً ممالئاً للإقطاعية وايدولوجيتها قبل الحرب العالمية الأولى ، أي قبل انهيار الدولة العثمانية عام ١٩١٨ . ولكن الدعوة إلى السلفية والجامعة الإسلامية اتخذت بعد انهيار الدولة العثمانية طابعاً " بورجوازيّاً صغيراً " جذب إليه عدداً من مثقفي " الطبقة الوسطى " في مدن سورية ، والدعوة السلفية والجامعة الإسلامية بشكلها الحديث انتقلت من مصر إلى سورية عن طريق قسم من الطلاب السوريين ، الذين درسوا في مصر ولا سيما في الأزهر . واتخذت هذه الحركة أسماء مختلفة باختلاف المدن . فتأسس أول مركز لها في حلب باسم " دار الأرقم " سنة ١٩٣٥ ، ثم توالى تأسيس المراكز في المدن السورية كل مركز باسم خاص ورخصة خاصة . فتأسست بعد " دار الأرقم " في حلب جمعية " المكارم " في القدس وجمعية " الإخوان المسلمين " في حماه وغيرها . وكانت مع تعدد الأسماء تشكل جماعة واحدة وتعارفت فيما بينها على التسمية (بشباب محمد) . فعقدت أول مؤتمر لها في دمشق في سنة ١٩٣٨ ، الذي قررت فيه اتخاذ " دار الأرقم " في حلب كمركز رئيسي لسائر الجمعيات ، واتخذت عدداً من القرارات ، منها إحداث منظمات السرايا والفتوة في كل مركز (١٥) متأثرة داخلياً بتشكيلات القمصان الحديدية التابعة للشباب الوطني ، وتاريخياً بنظام الفتوة ، وخارجياً بقيام المنظمات الفاشستية ، التي تمتعت نسبياً بشعبية في سنوات الثلاثينيات .

اهتم الإخوان المسلمون ، منذ بدايات تأسيس تنظيمهم ، بالشباب . فمصطفى السباعي ، الذي سيصبح عام ١٩٤٤ المرشد العام للإخوان المسلمين في سورية ألقى في مدينة حمص ، مسقط رأسه ، في صيف ١٩٣٦ محاضرة بعنوان : " أثر الشباب في نهضات الأمم " (١٦) وقد طلب السباعي من الشباب التحلي بالصفات التالية :

- ١ - الرجولة . ٢ - الإخلاص . ٣ - الثبات ، أي ثبات الشباب على العهد وثباته على المبدأ . ٤ - التضحية . ٥ - الترفع عن الوقوع في حماة الرزائل . ٦ - الإخاء والمحبة بين الشباب العامي والمتعلم وابن المدرسة والغني والفقير وخاصة بين المسلم والمسيحي .

ولكن أفكار الإخوان المسلمين في مرحلة النضال ضد الانتداب الفرنسي لم تلاق رواجاً ، إذ إن الشعور الديني الإسلامي كان أحد العوامل التي زادت في إذكاء شعلة النضال الوطني وحشد طاقة الجماهير المؤمنة لطرد المحتلين الأجانب ، وأدى ذلك إلى ضعف حركة الجامعة الإسلامية التي لم تضع حلولاً واضحة لطرد المحتلين وحل مشكلات الجماهير الاجتماعية ، وقد اتصفت أفكارها وشعاراتها بالصوفية والغموض ، مما سبب إغراض الجماهير المحتدمة حماساً وطنياً عنها ، كما أن مرور هذه الحركة في مرحلة الانتقال من تأييد الاقطاعية والاعتماد عليها ، قبل الحرب العالمية الأولى إلى تأييد بعض أجنحة البورجوازية الصغيرة في المدن وتأرجحها بين الفكر الإقطاعي والبورجوازية الصغيرة في فترة ما بين الحربين أسهم ببطء في نمو هذه الحركة ، ولم تحظ بنصيب نسبي من النجاح إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث برز اتجاه الإخوان المسلمين كتيار من تيارات البورجوازية الصغيرة في المدن . وقد سعت حركة الإخوان المسلمين آنذاك للتلاصق مع التيارات العالمية السائدة ، وحاولت عدم الاصطدام العنيف مع التيارات القومية وأخذت تنادي بالاشتراكية الإسلامية ، أو اشتراكية الإسلام . وبعد التأميم والإصلاح الزراعي غيرت من أهدافها هذه إلى سياسة معادية عداء سافراً للتقدم بمختلف مظاهره .

ج - تيار " عروبي - إسلامي " ترواح بين الأصالة والحداثة :

تتميز بلاد الشام بقوة التيار القومي العربي ورسوخ جذوره في أعماق المجتمع . ولهذا فإن التيارات الدينية أو القريبة منها كانت مضطرة لمراعاة هذه الظاهرة ، وهذا أحد أسباب ظهور تيار " عروبي - إسلامي " أو " إسلامي - عروبي " يسعى للتوفيق بين القومية العربية والإسلام . ولا يزال لهذا التيار أنصاره الكثر حتى الآن .

من ممثلي هذا التيار " العروبي - الإسلامي " في الثلاثينيات الأمير شكيب أرسلان ، الذي تمتع باحترام ملحوظ في أوساط كثيرة في مختلف البلدان العربية ، ولكن عروبة أرسلان ذات الطابع الإسلامي عرضته للانتقاد من الجيل الناشئ ، جيل الحركة الوطنية المؤمن بالقومية العربية في مجال النضال ضد الاحتلال الاستعماري ، التي كان شعارها في سورية " الدين لله والوطن للجميع " . ولهذا كانت زيارة أرسلان القصيرة لسورية عام ١٩٣٦ امتحاناً قاسياً لتياره " العروبي الإسلامي " . وقد أثارت خطبه كثيراً من الانتقاد لتشديدها على الطابع الإسلامي للقومية

بالإضافة إلى هذه الصفات طلب السباعي من الشباب أن يتحلوا قبل كل شيء بالتدين وهو يقول ، " لعابد صنم أفضل عندي من ملحد لا يعترف بالله ولا بدين ... والملحد لا يجد ما يمنعه عن ارتكاب الفواحش التي تهدد مجموعة الأمة " (١٧) .

ويرد السباعي على من يقول بأن الغرب لم يسد إلا بنبذ الدين وأن الشرق لن يسود كذلك إلا بنبذ الدين ، ويعتبر أن هذا من خطئ الرأي . فأوروبا في رأيه لم تزل متدينة . ومن الأمثلة التي ساقها للبرهان على " تدين " أوروبا " أن دول الغرب امتنعت عن الاعتراف بدولة روسيا الشيوعية لأنها تسعى إلى هدم الأديان " ...

ولكن من المعروف أن دول الغرب الرأسمالية الاستعمارية لم تعترف بأول دولة اشتراكية في العالم لأسباب طبقية وليس بسبب تدين دول الغرب . ولأن " روسيا الشيوعية تسعى إلى هدم الأديان " وهذا غير صحيح ودعاية صدقتها كثير من الناس بعد أن روج لها الاستعمار وأنصار الرأسمالية والاقطاعية والاستثمار من كل شاكلة ولون ، لصرف الجماهير الشعبية الفقيرة عن اعتناق الاشتراكية والكفاح للخلاص من النظام الرأسمالي الإمبريالي .

ومن الأمثلة التي ساقها أيضاً الشيخ مصطفى السباعي سنة ١٩٣٦ للبرهنة على " تدين " أوروبا هو أنهم " أغلقوا في برلين معرض الدعاية اللادينية الذي فتحه الحزب الشيوعي ، ولكن هل هذا هو السبب الحقيقي لإغلاق المعرض ؟ ومن الذي أغلق هذا المعرض ؟ أليس النازيون ، الذين يدعون إلى إخضاع كل الشعوب والسيطرة على العالم وسيادة العنصر الجرمانى وتقوية وحدة استثمار الرأسمالية الألمانية للطبقة العاملة الألمانية ولسائر شعوب العالم ، هم الذي أغلقوه ؟ والحزب الشيوعي الألمانى الذى ناضل ضد هذه السياسة النازية المجرمة ودعا إلى السلام والإخاء بين الشعوب وكافح من أجل منع نشوب الحرب العالمية الثانية وضد اجتياح الجيوش الهتلرية لدول أوروبا ، هدف من وراء إقامة معرضه إلى هذه الغاية النبيلة ، ولا علاقة لهذا المعرض بالدين من قريب أو بعيد . والمعرض المقام هدف لفضح السياسة العدوانية الرأسمالية الألمانية والحزب النازى .

وأخيراً اختتم السباعي محاضرته قائلاً : " أيها الشباب حاربوا أهواءكم قبل أن تحاربوا أعداءكم وتخلصوا من استعمار الشهوة لقلوبكم قبل أن تتخلصوا من احتلال الأجنبي لبلدكم وقبل أن تتحرروا من احتلال العدو لأوطانكم " .

العربية ، بأسلوب لم يجد قبولاً في سورية الثلاثينيات ذات الأفكار القومية الخالصة آنذاك (٢٠) .

وكان بعض أنصار التيار " العروبي - الإسلامي " منغلِقاً على نفسه لا ينظر إلا إلى الماضي . وبالمقابل وُجِدَ آخرون مثلوا تياراً منفتحاً نادى بالجمع بين الأصالة والعصرية . ومن ممثلي هذا التيار مؤرخ الشام محمد كرد على الذي دعا إلى الإصلاح ناهلاً من أفكار الأفساني ومحمد عبده وطاهر الجزائري وطالب بما يلي (٢١) :

- ١ - إحياء تراث العرب والمسلمين .
- ٢ - محاربة الجمود عند المشايخ وتثقيف الدين من البدع والقشور .
- ٣ - تهذيب الأخلاق والعادات .
- ٤ - اتباع العقل والاهتمام بالأمور العلمية . .
- ٥ - اقتباس كل ما ينفع عن المدينة الغربية الحديثة .

وسار على المنوال نفسه الأمير شكيب أرسلان ، الذي رأى " أن ثقافة العرب المستقبلية ستكون عصرية آخذة من التجدد بأوفى نصيب لكن مع الاحتفاظ التام بالطابع العربي " ٢٢

د - تيار ديني مستنير وقف إلى جانب الطبقات المستغلة

نقدم فيما يلي ، نموذجين من التيار الديني المستنير . النموذج الأول شخصية العلامة الشيخ عبد القادر بدران ، التي أعد عنها الأستاذ زهير ناجي دراسة غير منشورة . وتفضل الأستاذ ناجي ، مشكوراً ، وقدم لنا المعلومات المتعلقة بدراستنا عن الشيخ عبد القادر بدران . أما الشخصية الثانية فهي الشيخ عثمان زكي اليوسفي ، الذي استقيناه أخباره من فضيلة الشيخ مالك الخطيب (قرية كفر سجنة إلى الجنوب من حلب) ومن ابنه المحامي عدنان اليوسفي ، الذي يحتفظ بتراث والده ويعده للنشر .

١ - العلامة الشيخ عبد القادر بدران ١٨٦٤ (٢) - ١٩٢٧ :

ينتمي الشيخ عبد القادر بدران إلى أصل فلاحى في بلدة دوما ٢١ كم شمال دمشق . وقد تلقى علومه في مدينة دمشق على الأسلوب التقليدى لذلك العصر . وفي حدود سنة ١٨٩٣ زار فرنسا والجزائر بصحبة أحد أبناء الأمير عبد القادر الجزائري . ومنذ نعومة أظافره اتجه اتجاهاً عقلياً خالصاً

وعمل في الصحافة وعمل في التعليم ، وفي أواخر العهد العثماني شن حملة شعواء على أكبر أسرة إقطاعية في دوما وهي أسرة الشيشكلي ، التي كانت قابضة على زمام الأمور والسند الأول للسلطة الحميدية الاستبدادية . وحاول الشيخ بدران أن يحرض الفلاحين على هذه الأسرة الإقطاعية ودعاهم إلى رفض أسلوب توزيع مياة نهر تورا (أحد فروع بردى) على الأراضي المستقبة ، ولرفع الإجحاف الذي حاق بالفلاحين اخترع طريقة مبنية على حسابات رياضية لتوزيع مياة نهر تورا وتحويلها من الفدان إلى القيراط . وناضل من أجل ذلك مع الفلاحين الصغار ، الذين سيستفيدون من التوزيع الجديد للمياة .

وأثار الفلاحين من جهة ثانية ضد " زلم " الإقطاعيين من آل الشيشكلي . وكان هؤلاء " الزلم " مجموعة من الجاويين (أندونيسيا) وفدوا إلى دوما - ربما بعد انقضاء موسم الحج - فاصطنعهم آل الشيشكلي " سياطاً " لاضطهاد الفلاحين العاملين في ممتلكاتهم . وبفضل تكاتف الفلاحين تم طرد هؤلاء " الزلم " خارج منطقة دوما . لكن أسرة الشيشكلي الإقطاعية تمكنت من تأليب الجهاز الإداري في دوما ضد حركة الشيخ بدران . كما تمكنت أيضاً من تأليب عدد من الفلاحين الدوامنة المحافظين ، الذين قبلوا التوقيع على عريضة (مضبطة) تتهم الشيخ بدران بالدعوة إلى الكفر والإخلال بالأمن ومعاداة السلطة . كما طالبوا بنفيه (سركلته) إلى خارج المنطقة . سلاح اتهام القوى الرجعية للثوريين بالكفر ، أمر قديم قدم التاريخ . فمنذ أن انقسم المجتمع إلى مُسْتَعْمَرِينَ ومُسْتَعْمَرِينَ ، صار المستثمرون يتهمون كل منادٍ بالمساواة أو إلغاء الاستثمار بالكفر والإلحاد والمروق من الدين . ولا يخفى أن الجو التقليدي المحافظ في غوطة دمشق ووطاة الاستبداد العثماني وبأسى القوى الإقطاعية وسيطرتها على جانب كبير من الفلاحين ، أدت إلى فشل حركة الشيخ عبد القادر بدران ، فاضطر إلى الالتجاء إلى دمشق بعد أن نفى يده من دوما ومن النضال الفلاحى ، وتحول من داعية إلى الإصلاح الاجتماعى والتعليمى إلى الاهتمام بالتأليف ، وتحول من مفكر عقلى إلى مفكر دينى . وفي دمشق انضم الشيخ عبد القادر بدران إلى مجموعة المتنورين فيها ، وخاض معهم نضالاً معروفاً ضد القوى الرجعية . وقد اتهم بالوهابية ، شأنه شأن جميع المصلحين الدينيين المتنورين آنذاك . وكانت الوهابية في ذلك الزمن ، وقبل استخراج النفط وغزو الرأسمال الأجنبي الإنجليزى والأمريكى لشبه الجزيرة العربية ، تعتبر في نظر القوى الرجعية الظلامية في بلاد الشام كفراً وإلحاداً . وكان أصحابها يعتبرون من رجال الثورة المتمردين .

تبيان محتواها ومضمونها ، في قصيدة " المحتكر " نقرأ
الآيات التالية :

جعل العامل يبكى قوته وأخ الإثراء يحتاج ثياباً
ثروة من ثروة السوق جنى وبما يحتاجه المضطر حاباً
ملاً الشرق غلاء فاحشاً منه رأس الطفل يوم الوضع شاباً
من دم قد أنعمت صندوقه ثم أعطى فائضاً عنه الجواها

وفي قصيدته " الزراع " يبدو عداً الشيخ عثمان
للإقطاعية وممارساتها واضحاً حلياً . وفي الوقت نفسه نجد
روحاً تفاؤلية بانهيار القديم وحلول الجديد محله . جاء في
القصيدة :

هي الهمجية الحمقاء ظلت تجر ذيولها والغيسر يعرى
رويداً بالبنة الجبروت إنى أرى الزراع (أشرف منك قدراً)
هو البطل الذى يحيى شعوباً ويجل ترسة الغبراء تبرا
على محرائه قد شيد عرش عليه أجير دولته استقرا
كسسا الأحياء كناناً وقطناً وللأموات منه يكون ستراً
رفيقتة تراققه بحقل ولم تطلب على الإسفاف أجرا
فهاه المنجل المعوج واذهب لتحصد ما بذرت وأنت أدري
خذ الحيلان وادرس كل ضغث ولا تسأم ، إن العمل استمرا
وتحرق كل سيطرة بنار وتقلأ مهجة الطاغين جمرأ
فلا تدع المواشى مهملات فدر الضرع سوف يكون درا
ولا تخضع لعجرفة وعنف لأن الأم قد ولدتك حرا
وسوف العدل يأتى والتساوى وكسر الشعب سوف يكون جبراً
فكم محن تجيى إلى البرايا بها منح يصير الشمر خيراً
إلى الزراع أهدى باحترام تحيات تعم الكون نثراً

هذه القصيدة ، التى يشيد فيها الشيخ عثمان
بالفلاح (الزراع) ومحرائه ومنجله وحيلاته ، علينا أن
نفهمها في إطارها التاريخي . ففي ذلك الزمن كان معظم
الشعراء وحمله الأقلام يطبلون ويذمرن للأغوات والبكوات
والأنفدية أصحاب المعالي والمقامات . أما الشيخ عثمان
اليوسفي يمثل التيار التقدمي بعامة ، فأخذ يرفع الصوت
مشيداً بجهود الفلاح وفضله ، ومهاجماً الإقطاعية التى
نعتها الشيخ عثمان بـ " الهجيرة " و " ابنة
الجبروت " مضيفاً أن الفلاح أشرف قدراً من الإقطاعيين
الظالمين . ثم نرى الشيخ عثمان متفائلاً بقيام ثورة تحرق كل
سيطرة بنار وتقلأ مهجة الطاغين جمرأ . وعلى الرغم من
الظلمة الخالكة ، فإن العدل قادم والمساواة بين أبناء الشعب
أمر لا يد منه ، والخير سينبثق من قلب التناقضات التى تعم
البرية .

واخترنا من قصيدة " العامل " هذه الآيات :

بعد أن تنفس الشيخ عبد القادر بدران الصعداء ، إثر
الفشل الذى أصابه في دوما ، شن حملة واسعة في مؤلفاته
وفى دروسه ، التى كان يملئها تحت قبة النسر في جامع
بنى أمية ، على الارستقراطية ورجال الدين المرتيطين بها ،
الذين تسلطوا على أموال الأوقاف وأكلوها بالباطل (٢٣) .
فدعا إلى إعادة أموال الأوقاف وإنفاقها على افتتاح المدارس
وتخليص أبنية الأوقاف من المستولين عليها وجعلها مدارس
للعلم ، واللافت للانتباه أن الشيخ بدران سمى أكلة أموال
الأوقاف بأسمائهم ، مما أثار عليه غضب هؤلاء وتهجماتهم
المتوالية .

٢ - الشيخ عثمان زكى اليوسفي ١٢٩٦ -
١٨٧٨ - ١٩٥٢ م :

وهو من أبناء معرة النعمان إلى الجنوب من حلب ،
ترعرع في حضن والده المزارع ومالك حمام ومعصرة ومكان
لصنع الحلوى . تعلم عثمان اليوسفي عند معلم الصبيان
في مسجد الكيال ، ثم انتقل إلى الشيخة أمون بنست
عوض ، التى كانت تعلم البنين والبنات معاً . ثم درس مدة
سنتين في المدرسة الرشيدية العثمانية في معرة النعمان .
ويقول اليوسفي عن هذه المدرسة إنه لم يحصل فيها غير
الذهاب والإياب ، إشارة إلى ضحالة التعليم في ذلك العهد .
وعند بلوغه ثمانية عشر عاماً ، انتقل اليوسفي إلى حماة .
فتلقى العلوم فيها مدة أربع سنوات ، وتأثر بالجو الاجتماعي
والعلمي السائد في المدينة . وبعد عودته إلى معرة النعمان
شرح الشيخ عثمان زكى اليوسفي يلقى دروسه في الجامع
الكبير بالمعرة بعد صلاة العصر . وهناك ثار على الشعوذة
والبدع ، ودعا إلى تحرير المرأة . كانت معرة النعمان مركزاً
لعائلة إقطاعية كبرى هي آل الحراكى . وفي حماة كان
أغواتها وبكواتها يسيطرون على القسم الأكبر من أراضي
أواسط سورية . وهنا شن الشيخ المتنور عثمان زكى
اليوسفي هجوماً عنيفاً على الإقطاعية واستبدادها ، مما أثار
عليه حقد الإقطاعية وطغيانها . ولم يكتف عثمان
بالتبشير ، بل شرع ينظم القوى المناهضة للإقطاعية في
المعرة وريفها .

وقد روى لنا الشيخ مالك الخطيب من كفر سجنة أن
مجموعة من المناضلين من أجل الاشتراكية العلمية في المعرة
وريفها تحلقوا في أواخر الثلاثينيات حول الشيخ عثمان ،
الذى كان يبيث فيهم روح الكفاح ضد الطغاة والاستثمار
بمختلف صوره وأشكاله . وكان تلامذته يتناقلون أشعاره
المنددة بالظلم الاجتماعي والاستغلال والاستبداد . وعلى
الرغم من ركاكة أشعار الشيخ عثمان فالهدف من إيرادها

أمتى أمتى ، وأوطانى أبى ورفاقي أخوتى فى النسب
ثروتى علمى ، وقطرى معلمى ومعاشى طيب من تعبى
أخدم الأرض لكى تخدمنى ينتاج فيه الحد سغبى
حاجة الكل إلى شخصى كما حاجتى للكل ، شيخاً أو صبي
أنا إن أخلصت للشعب أرى كل شعبى مخلصاً فى طلبى
هكذا الإنسان فى مبدئه لم يبدل صدقه بالكذب
وتسراه لم يضافح مجرمًا يسوى الصفح الحميد الأدبى
وإذا يوماً جبان لأمنى قلت هذا فيه داء الكلب
إنه كروب ومكسروب كما كان للإقطاع شعور الذنب
جربوا من عظمتى فى بعده تسلموا من فتك داء الجرب
وهو كالظالم يرتاح إلى ظلمه فى مأكلى أو مشرب
يسترق الحر فى ثروته وهو عبد الفنى والنشب
سوف نجم العدل يرمى شخصه عن قريب فى عظيم الشهب
وإذا العلم ازدهى فى أمتى رافح الراية فوق القطب
سترى كل ظلموم خائن وجهول صارخاً : وأحرى

فى هذه القصيدة تبدو الدعوة إلى العمل والإنتاج واضحة
جلية ، فى وقت كانت الإقطاعية الكسولة الحاملة لا تقدم
أى إنتاج للمجتمع . وهنا فى هذه القصيدة يظهر الشيخ
عثمان من الدعاة الثوريين لإحياء إخوانه وتنويرهم إلى
الظالمين وأذئابهم . وهو متفائل بأن " نجم العدل " سوف
يسطح مبدداً ظلمات الخائنين والجهلة ، مع ارتفاع راية العلم
والعمل المنتج .

كان الشيخ عثمان اليوسفى فى أواخر الثلاثينيات وفى
فترة نهوض الحركة الوطنية الجماهيرية متفائلاً بالخلاص من
الاستعباد . ولهذا بدأ يحرض الفلاحين فى إطار الوسائل
الممكنة آنذاك ضد الإقطاعيين . وننقل فيما يلى ما سمعناه
عن عثمان زكى اليوسفى :

- منيب اليوسفى نائب حزب البعث العربى الاشتراكى عن
معة النعمان فى برلمان ١٩٥٤ - ١٩٥٨ قال فى لقاء معه
فى ١٩٧٥/١/٣١ : " إن أول شيوعى فى المعة كان
عثمان زكى اليوسفى وهو قاضى الشرع وأديب ومفكر وله
أربعة دواوين شعرية " .

- عبد الرحمن فارس من مواليد المعة عام ١٩٣٣ قال
أثناء لقائنا معه فى ١٩٨٤/٨/٢٥ : " عثمان زكى
اليوسفى فكره تقدمى جمع حوله شلة من الشباب الثوريين
الماركسيين ، هجا بيت الحراكى الإقطاعيين بعدة قصائد .
وكان أمام جامع بدون راتب وفى أواخر عمره اعتكف فى
بيته " .

- الأستاذ مصطفى اليوسفى عضو مجلس الشعب فى

دورة ١٩٨١ - ١٩٨٥ ذكر أن الشيخ عثمان كان معروفاً
بعلاقته مع الشيوعيين ، الذين شتتهم الإقطاعى طالب
الحراكى فقد قلع طالب الحراكى أظافر عيسى الطوش فى
حديقة منزلة حوالى سنة ١٩٤٥ . ونتف ازام طالب الحركى
شوارب عامل البناء أبو تركى . وهجر الجميع من معة
النعمان " .

من خلال أوضاع منطقة المعة والجو العام وما سمعناه
يقودنا إلى الاستنتاج ، بأن الشيخ عثمان زكى اليوسفى
رجل دين متنور أعلن الحرب على البدع والخرافات ، وكان
من أنصار تحرير المرأة ومن المعادين للاستبداد والظالمين .
ولكن الشيخ عثمان لم يقف عند هذه الأهداف التى دعا لها
أو ناضل من أجلها المتنورون ذوو التطلعات البورجوازية
التقدمية آنذاك فى أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن
العشرين . وإنما سار خطوات جريئة إلى الأمام ، فنادى
بالتحرر الاجتماعى من الإقطاعية أولاً ، ومن كل استثمار
واستغلال ثانياً . ومع أنه سعى لتنظيم المناصرين لآرائه فإن
ظروف الاستعباد الإقطاعى والاضطهاد الفكرى حالت دون
الشيخ عثمان من السير خطوات أجراً إلى الأمام ، ولم
تكلل جهوده بالنجاح ، فسرعان ما اضطر تحت وطأة
الاضطهاد الاستعماري والإقطاعى إلى الانزواء .

٣ - مقتل الشهيد : طلقة فى جسم المشروع النهضوى العربى

مثل الدكتور عبد الرحمن الشهيد زعيم الحركة الوطنية
السورية والقائد الفكرى للثورة السورية الكبرى (١٩٢٥ -
١٩٢٦) التيار العلمانى العقلانى المناهض بصراحة للتيارات
السلفية . فقد عرى الشهيد فى كتابه " القضايا
الاجتماعية الكبرى فى العالم العربى " المطبوع عام ١٩٣٦
دعوة التيار السلفى إلى القديم قائلاً : " إن النفخ فى أبواق
المحافظة فى مثل هذه الحال ليس إلا تشجيعاً على إطفاء
جذوة الحياة وروح التقدم والقضاء المبرم على فكرة
الإصلاح " (٢٤)

وفى مقال آخر نشره الشهيد سنة ١٩٣٦ فى مجلة
" الرابطة العربية " رد على التيار الفكرى الخانع المستسلم
قائلاً : " ويجب أن يرسخ فى الأذهان أن الضعف لم يعد
ينظر إليه كعاهة - سماوية - لا طاقة للضعيف أن ينجو
منه ، بل هو مرض أخلاقى ينبغى للضعيف أن يعالجه بكل
ممكن للنجاة " .. واستطرد قائلاً : " فمدفع ذو فوهة كبيرة
قد ينفع بهذا المعنى أكثر من جميع الآيات الأخلاقية
والعظات الدينية التى تتلى فى المعابد لرفع الحيف
والظلم " (٢٥)

الملاح العامة للحركة الإسلامية في سورية

اتهام الشهبندر بالكفر وتحليل قتله والقاء الرعب في نفوس رواد النهضة ودعاة التحرر والتقدم .

جاء في بيان " جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي " بدمشق إذا صح أن النهوض الديني ساعد على اغتيال الشهبندر كان معنى ذلك أن العالم العربي يعيش في بؤرة التقهقر الاجتماعي وأن حرية الفكر في بلاد العرب أصبحت في خطر ، وأن كل مفكر لا يستطيع التفوه بما يعود على الحضارة العربية بالتقدم ... "

ب - الدافع السياسي ، حيث ظهر تحليلان أرجحاً عملية الاغتيال إلى أسباب سياسية هي :

١ - رغبة السلطات الاستعمارية الفرنسية في تصفية هذه الشخصية الوطنية المناهضة لها ، فتصيب في ذلك عصفورين بحجر واحد . تنهى الحساب مع رجل وطني ناصبها العداوة رداً من الزمن ، وتلصق التهمة بأعداء الشهبندر السياسيين ، أي رجال الكتلة الوطنية .

لقد اتهم المكتب الثاني الفرنسي بتدبير عملية اغتيال الشهبندر عن طريق استغلال الشائعات حول اتهامه بالكفر ودفع الكتلة الوطنية بواسطة (عملائه) للقيام بالجريمة .

٢ - رغبة بعض قادة الكتلة الوطنية في الخلاص من الشهبندر المنافس لهم في تزعم الحركة الوطنية .

وليس مجال البحث هنا في تتبع الآراء حول المخططين لقتل الشهبندر . ما يهمنا هنا هو علاقة القتل باغتيال المشروع النهضوي العربي ، التي عبّر عنها أحسن تعبير بيان " جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي " الصادر في دمشق في أعقاب اغتيال الشهبندر ، وفيما يلي نص البيان :

أيها العرب

في الوقت الذي يخطر فيه العالم المتمدن خطوات واسعة نحو التقدم والازدهار دون أن يعير المسائل الدينية غير اهتمام واحد وهو أن الإيمان ليس إلا رابطة تؤلف بين الإنسان والله ، نشاهد في هذه البلاد جماعة لا هم لهم إلا التفريق بين الله والإنسان بما تدعيه من وكالة تخولها الدفاع عن حقيقة الله تعالى فترق هذه الأرض ، لقد أقام هؤلاء أنفسهم وكلاء عن الله فزعموا أنهم بمعائهم وقلانسهم ينطقون باسمه ويعبرون عن مشيئته ، إن من المؤسف حقاً أن ينسب الشعب السوري بمثل هذا الرهط من الناس فيتصدر قيادته ويتزعم

وتبدو جرأة عبد الرحمن الشهبندر - المحكوم عليه بالإعدام عام ١٩٢٧ حق سلطات الاستعمار الفرنسي والمحتجى - إلى مصر - واضحة ، في الموقف من الجماعة الإسلامية . فقد قال الشهبندر في خطابة في حفلة وداع الصحفيين السوريين في القاهرة في نيسان (أبريل) ١٩٣٦ : " وأما الجماعة الإسلامية فهي رابطة روحية معنوية يُقصد بها تطهير الأخلاق وإصلاح المجتمع ، وكلما أبعدها عن السياسة ومخارجها والدسائس التي تحوم حولها تكون قد أحسنا لها وخدمناها وخدمنا المسلمين " . (٢٥)

ولكن القوى الظلامية سرعان ما اغتالت الشهبندر وهو يقوم بواجبه الإنساني في عيادته في دمشق في ٦ تمسور (يوليو) ١٩٤٠ . وقد تضاربت الآراء حول هوية المخططين والدافعين إلى القتل . وفي تلك الأجواء ، أجواء اغتيال الشهبندر ، برزت عدة دوافع لارتكاب أول جريمة اغتيال سياسي في سورية . وكان من أبرز الأسباب المؤدية إلى ارتكاب الجريمة دافعان :

أ - الدافع الايديولوجي ، أو بالأصح دافع أولئك النفر ، الذين لم ترق لهم المنطلقات الفكرية التنويرية النهضوية الجريئة التي طرحها الشهبندر بصراحة وعزيمة لا تلين .

لقد مثل الشهبندر يسار عصر النهضة ، أو بالأصح أحد تيارات ذلك اليسار النهضوي ، الذي شرع يطرح آراءه في خضم عصر النهضة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر . وكان اغتيال الشهبندر على يد تلك الفئة المنغلقة المتزمتة بمثابة تحذير للمنادين بحرية الفكر العربي والداعين إلى العقلانية والتنوير والسير بالمجتمع العربي خطوات إلى الأمام في ميدان التقدم الحضاري والتغلب على التخلف أو على الأقل بعض جوانبه .

لقد كان المسدس الذي سدّد طلقاته إلى جسم الشهبندر ، وتحديداً إلى رأسه ودماغه المفكر ، يعني أن عصر النهضة العربية لم ينتصر كما حلم رواد النهضة العربية في العقود الماضية ، وأن حرية الفكر ليست سهلة المنال ...

ألم يُهدر دم الشهبندر لأنه دعا إلى السفور وتنادى بالديموقراطية وطرح أفكاراً علمانية وتحدث عن (الاشتراكية المعقولة) وسلخ (عمره في الدفاع عن حرية الفرد وحرية الجماعة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً) ...

لقد كان من السهل على أعداء النهضة ومناهضي التقدم

تتميز هذه المرحلة باستمرار النضال الوطني وتصاعده من جهة ، واحتدام الصراع الاجتماعي وبرزه على سطح الأحداث في جهة أخرى . وقد كان لإقامة دولة إسرائيلية على أرض فلسطين وقيام هذه الدولة بالغزو والتوسع والعدوان أثر واضح في صياغة التيارات الفكرية وتبلورها .

في هذه المرحلة استعادت التيارات الدينية أنفاسها ، ولكنها بقيت من حيث القوة والتأثير وراء التيارات القومية ، التي احتلت مكان الصدارة في تلك المرحلة . ويلاحظ أن كثيراً من التيارات الدينية في الخمسينيات أخذت موقف الدفاع وسعت جاهدة للظهور بمظهر المنادى بالديمقراطية والاشتراكية وعدد آخر من الشعارات التي كانت رائجة في ذلك الحين .

أهم التيارات الدينية في بلاد الشام في هذه الفترة هي :

أ - تيار يميني مثله حزب التحرير الإسلامي : ورئيسه تقي الدين النبهاني . والنبهاني يشترط تغيير الفكر سبيلاً للنهوض بـ " الدولة الإسلامية " ، التي ضعفت بسبب ضعف فهم الإسلام وإساءة تطبيقه . وثمة تنازع وتنافس بين حزب التحرير الإسلامي والإخوان المسلمين ، الذين يرون أن حزب التحرير انحرف فكرياً ، لأن الفكر ليس كل العوامل . " وهذا مما أبعد " - في رأيهم - " حزب التحرير عن ثلثي الإسلام إن لم نُقلْ كله " (٢٨) .

وحزب التحرير لا يزال يدعو إلى إقامة " الخلافة الإسلامية " .. " لأن إقامتها هي التي تنقذ الأمة من الفناء " ، كما ورد في بيانه الصادر في ١٤ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٦٢ .

ب - حركة الإخوان المسلمين ، التي لاقت رواجاً ملحوظاً في مصر وإلى حد ما في سورية . وقد تراوحت حركة الإخوان المسلمين بين العمل المسلح والاعتداءات من جهة والعمل السلمي عن طريق الدعوة في المساجد والوسائل الأخرى الكثيرة المتوفرة للحركة من جهة أخرى ، وبعد مصرع حسن البنا أمكن تمييز تيارين داخل الحركة :

١ - التيار المعتدل :

الذي مثله في سورية مصطفى السباعي المرشد العام للإخوان المسلمين ومحمد مبارك النائب في المجلس النيابي .

حركته كما حدث في قضية اغتيال الدكتور شهيندر . لقد هدر رهنق من الناس دم هذا الرجل الكبير زاعمين أنه دعا إلى السفور وقال إذا كانت الديمقراطية كفرة فأنا أول كافر وأرجفوا عليه بأن له صلة بالجاسوسية الإنجليزية . ونحن نقول إن الدعوة إلى السفور لم تكن في يوم من الأيام كفرة وإن القائلين بخروج المرأة من سجنها لم يخالفوا أي نص شرعي صريح ... إذا دعا الشهيد شهيندر إلى السفور فلم يكن أول من دعا له . والقول بأن كلمة الشهيد عن الديمقراطية كلمة فيها تحذير للدين قول باطل لأن الديمقراطية من أهم مميزات الدين الإسلامي بدليل قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم " . أما القول بأن الدكتور شهيندر كان جاسوساً إنجليزياً تلقى ثقافة أنجلوسكسونية فهو قول باطل وإلا لكان جميل مردم جاسوساً فرنسياً لأنه تلقى ثقافة فرنسية ، وفارس خوري جاسوساً أمريكياً لأنه تلقى ثقافته في المعاهد الأمريكية ، ورياض الصلح جاسوساً تركياً لأنه تلقى ثقافة تركية ، وبالتالي لوجب أن يكون كل مثقف بثقافة أمة جاسوساً للدولة تلك الأمة . وإن " جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي " قد اهتمت بقضية اغتيال الشهيد شهيندر لأنه إذا صح أن التهموس الديني ساعد عليها كان معنى ذلك أن العالم العربي يعيش في بؤرة من التقهر الاجتماعي وأن حرية الفكر في بلاد العرب أصبحت في خطر ، وأن كل مفكر لا يستطيع التفوه بما يعود على الحضارة العربية بالتقدم وأن كل مفكر عربي تقدمي يقضى عليه سياسياً واجتماعياً باسم التعصب الديني الذي لا يمت بأصرة من الأواصر إلى روح الدين ، وأن الرضوخ لإرادة من لا يفهمون من الدين إلا القشور دون الباب سيؤدي إلى كارثة كبرى . إن جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي لم يهتموا بقضية اغتيال الشهيد شهيندر إلا لأنه اغتيال لحرية الفكر العربي . لقد سلخ الشهيد عمره في الدفاع عن حرية الفرد وحرية الجماعة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وأن المسدس الذي سدد إليه إنما سدد إلينا جميعاً كعرب نقول ونؤمن بأن حرية الفكر والوجدان هما من أكبر الدعائم التي ارتكزت عليها الشريعة الإسلامية . لقد كان من المخجل أن لا يدافع الجماعة الذين يسمون أنفسهم جماعة الشهيد عن فكرة الشهيد في قاعة المحكمة . كما كان من المؤسف ألا تسمع المرأة العربية المسلمة صوتها في الدفاع عن الذي دافع عنها .. أيها العرب : إن اغتيال الدكتور الشهيد كان اغتيالاً للفكر العربي التقدمي ، هذا الفكر الذي لا يمكن لنا بدونه إبداع مكاننا تحت الشمس "

" جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي "

٤ - التيارات الدينية في مرحلة الاستقلال الوطني (بعد ١٩٤٣) .

هذا العصر ولا يصح أن نبادر إلى القول " بالاشتراكية الإسلامية " تمشياً مع هذه " الموضة " ويسود القول بمذهب اقتصادي آخر ، فنضطر حينئذ إلى العدول عن القول بالاشتراكية الإسلام ، وهناك من يحاذر القول بالاشتراكية الإسلامية خوفاً من أن تستغل المذاهب الاشتراكية - وخاصة الشيوعية منها - هذه التسمية لتستخدمها في الدعوة إلى مذهبها ، وأيضاً فالإسلام نظام مستقل قائم بذاته وقد سماه الله " إسلاماً " فلا يجوز أن نسميه باسم جديد .

ومن الناس من ينكر أن تكون في الإسلام أية نزعة اشتراكية ... ويقول بعضهم ظناً منهم أن الإسلام " رأسمالي " وهؤلاء هم الجاهلون بالإسلام مع حبهم له ، ويقولون غيرهم خدمة للغربيين ومن يدور في فلكهم من الأغنياء وذوي الثروات والملكيات الكبيرة ، وهؤلاء هم المتاجرون بالدين الذين يضعون أنفسهم في خدمة من يستأجرونهم .

" لما كنت في زيارة الاتحاد السوفياتي مع وفد جامعة دمشق بدعوة من جامعة موسكو في حزيران ١٩٥٧ أتيح لي أن أبحث مع عدد من المستشرقين السوفيات رجال الخارجية السوفياتية آراء في الإسلام والشيوعية ... وكنت ممن ينادون ومنذ عام ١٩٤٨ على الأقل - بالتعاون مع الاتحاد السوفياتي في الميادين السياسية والاقتصادية كوسيلة من وسائل الانتصار في معركتنا ضد الاستعمار الغربي - على أن نحفظ بعقائدنا وحيادنا ... "

رداً على كتاب مصطفى السباعي ، الذي قال فيسسه إن " الكون كله لله " اعتماداً على قوله تعالى " ولله ملك السموات والأرض " ، نشر صيف ١٩٦٢ محمد حمدي الجويجاتي إمام جامع الروضة بدمشق كتاباً " في الرد على الدكتور مصطفى السباعي في كتابه " اشتراكية الإسلام " . وكان واضحاً أن الجويجاتي يتكلم باسم الرأسمالية الكبيرة ، التي تلتفت بعد تأميمات قموز (يوليو) ١٩٦١ ضربات أليلة . وفي رأي الجويجاتي أن " تطبيق الاشتراكية مناهض لحكم الله وحكمته ... "

والواقع أن السباعي لم يكن الشخصية الدينية الأولى التي حاولت الجمع بين الإسلام والاشتراكية بل سبقه إليها كثيرون ومنهم محمد مهدي الاستنبولي الذي أصدر في دمشق عام ١٩٤٦ كتاب " الاشتراكية الإسلامية " التي اعتبرها مذهباً وسطاً جمع محاسن المذهبين

والاشتراكية الإسلامية ، التي يدعو لها التيار المعتدل

انتعش هذا التيار في سورية في أجواء النضال الوطني وهو يحتوي على خيوط وطنية واضحة وسعى لكسب الجماهير المتطلعة إلى الاشتراكية عن طريق الدمج بين الإسلام والاشتراكية . كما أنه لم ينظر إلى الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي نظرة عداوة مطلق شأن التيارات الدينية اليمينية .

في جلسة المجلس النيابي السوري في ٦ تشرين الأول (أكتوبر) ردّ محمد المبارك على عبد الرؤوف أبو طوق (ممثل أحد التيارات الدينية اليمينية المتطرفة) بما يلي :

" ... إن الخوف من الشيوعية ليس علينا نحن أبناء الشعب بل على إقطاعياتهم وعروشهم وزعاماتهم وثوراتهم التي باعدت بيننا وبينهم ... الإسلام يُجيز مسالة الدول الأخرى ولو كانت مخالفة له في المبدأ والعقيدة ويُجيز مصادقتها ... "

وقرأ محمد تبارك فقرة من كلمة قالها في اجتماع شعبي في دمشق عام ١٩٤٩ ، كممثل للجبهة الاشتراكية الإسلامية ، ومنها الفقرة التالية :

" ... إن علينا أن نعادي من ناصبنا العداوة حتى اليوم وأن نبدأ على الأقل بصداقة من صادقنا ونفترض أن هناك أموراً ماضية بيننا وبينه ولكنه قد بدأ هنا بصداقة فلنبدأ بصداقة جديدة ... أما موضوع العقائد والمبادئ والأنظمة فذلك موضوع داخلي نعالجه بأنفسنا وفيما بيننا . واعتقد أن هذا موقف الإسلام في هذا الموضوع . "

أردف مبارك قائلاً : " ... والشيوعية من الوجهة الدولية دولة ذات قوة نسألها إن سالتنا ونصادقها إن صادقنا ... للشيوعية عقيدتها ولنا عقيدتنا لهم دينهم ولنا ديننا . والاشتراكية مذهب اقتصادي يمكن أن نستفيد من بعض نواحيه . "

في عام ١٩٥٩ صدر في دمشق كتاب " اشتراكية الإسلام " لمصطفى السباعي المرشد العام للإخوان المسلمين . وتعكس مقدمة الكتاب الأفكار السائدة في الأجواء الدينية حول الموقف من الاشتراكية وفيما يلي بعض فقرات المقدمة : " لقد سميت القوانين والأحكام التي جاءت في الإسلام لتنظيم التملك وتحقيق التكافل الاجتماعي بالاشتراكية الإسلام ، وأنا أعلم أن بعض الغيورين على الإسلام يكرهون هذه التسمية ، لأن الاشتراكية في رأيهم " موضة "

تختلف مفاهيمها من كاتب لآخر . فهي عند السباعسى " حقوق طبيعية لكل مواطن ، وقوانين لضمان هذه الحقوق وتنظيم طرقها وقوانين للتكامل الاجتماعى " مع تأكيد على أن " الكون كله لله " . وهي عند البهى الخولى (فى مصر) " الاعتدال فى كل شىء " وهي " لا تقوم على أساس حرب رأس المال ونضال الطوائف والطبقات " وهي " اشتراكية مرنة معتدلة متدبنة " تقرب " الشقة بين مختلف الطبقات تقريباً يقضى على الثراء الفاحش والفقير المدقع "

وجميع المنادين بالاشتراكية الإسلامية يرون فى الزكاة أحد مبادئ الاشتراكية الإسلامية . والزكاة بالإضافة إلى تحريم الربا والغش وإنصاف العمال ومنع الاحتكار وتسعير الإنتاج ومنع المنافسة الجنونية هى من قيود الملكية فى الاشتراكية الإسلامية ٢ . تيار متمزمت ، مثله فى مصر سيد قطب ومحمد قطب وكان له امتدادات فى سورية :

فسيد قطب يؤكد فى كتابه " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " أن جوهر الصراع مع الاستعمار هو صراع صليبي وليس اقتصادى أو مالى أو سياسى . ومحمد قطب يكتب فى مؤلفه المشهور الواسع الانتشار فى مختلف الأقطار العربية والمطبوع لأول مرة عام ١٩٦٤ بعنوان " جاهلية القرن العشرين " ، الفقرات التالية " الجاهلية ليست محصورة فى الجاهلية العربية ولا فى فترة من الزمن معينة .. تاريخ أوروبا كله تاريخ جاهلية متصلة الحلقات .. الجاهلية اليونانية هى التى قدست العقل على حساب الروح .. الرأسمالية بدعة يهودية يستغل فيها المرابون اليهود نشاطهم الرئوى الشيطانى .. وأما الطواغيت فما أكثرهم : طاغوت الرأسمالية تارة ، وطاغوت البروليتاريا مرة ... " .

ويلاحظ هنا أن الإخوان المسلمين " لم يبلغوا - كما كتب محمد عمارة - فى فهمهم للإسلام وطرحهم الحلول الإسلامية لمشكلات العصر ما بلغت حركة الجامعة الإسلامية ، التى بلور فكرها الأفغانى ومحمد عبده .. فعقلانية تيار الجامعة الإسلامية لا نجدها عند الإخوان ، كما لا نجد عندها الجراءة فى تناول القضايا ، ولا الحسم إذا ما عرضت لهم هذه القضايا " (٢٩) .

ومعروف أن تيار الإخوان فى سورية تجنب فى وثائقه ونشاطه الخوض فى مشكلات المسألة الزراعية وإدانة الملكية الإقطاعية أو الدعوة إلى خلخلة بنيانها المتخلف . كما هرب من معالجة العلاقة بين الإقطاعيين المستثمرين والفلاحين المستثمرين . ومعروف أن الوسط الاجتماعى الذى نشط

الإخوان المسلمون فى صفوفه آنذاك هو وسط الفئات المتوسطة وبخاصة فى المدن . ويبدو ذلك واضحاً من خلال كلمة مصطفى السباعى المرشد العام للإخوان المسلمين فى جلسة المجلس النيابى السوري فى ٢٦ آب (أغسطس) ١٩٥٠ . أثناء القراءة الثانية للمادة ٢٢ من دستور ١٩٥٠ المتعلقة بالمسألة الزراعية وتحديد الملكية فقد قال السباعى : " أنا لست بحاجة إلى دعاية انتخابية بين الفلاحين لأن الوسط الذى انتخبنى لا يحتاج إلى تطبيق هذا المبدأ " ، أى مبدأ وضع سقف للملكية الزراعية .

ومع أن التيار اليمينى فى الإخوان يرفض التأميم إلا أن التيار المعتدل أخذ موقفاً وسطاً . فمصطفى السباعى يعلن فى كتابه " اشتراكية الإسلام " حول التأميم ما يلى : (٣٠) :

" ولما كان مبدأ " التأميم " كنظرية اقتصادية محل نقاش بين علماء الاقتصاد وخاصة غير الاشتراكيين منهم ، فنحن نرى ألا تلجأ الدولة إلى تأميم صناعة أو مرفق من المرافق العامة إلا بعد أخذ رأى الخبراء الاقتصاديين والاجتماعيين عملاً بقوله تعالى " فاسألوا أهل الذكر " .

ولا حاجة إلى القول إن رأى هؤلاء الخبراء سيكون متناقضاً تبعاً لمنبتهم الطبقي وايدىولوجيتهم المكتسبة .

لقد وقف تيار الإخوان متخلفاً عن نهج مدرسة الأفغانى ومحمد عبده ، الذى لم يكن يرفض النظر فى الحضارات الأخرى ، ولهذا " فقد رفض الإخوان " - كما كتب محمد عمارة (٣١) - مع العلمانية التمييز - ولا نقول " الفصل " - بين الدين والدولة ، فكانوا أقرب إلى دعاة " الدولة الدينية " و " السلطة الدينية " ، على الرغم من قولهم بنباهة الحاكم عن الأمة ، لأنهم فى النهاية ، يجردون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ، ويتحدثون عن " قانون إلهى " جاهز .. لقد غدوا فى نقد القضية - ودون وعسى " شيعة " يقولون " بالحكم بالحق الإلهى " ، رغم أنهم " سنه " وليسوا " شيعة " ؟ .. كما دفعهم هذا الموقف إلى موقع المدافعين عن خلافة آل عثمان " (٣٢) .

وقد هاجم بعض التيارات الإخوان القومية العربية ، ورأى فيها سيد قطب فى كتابه " معالم فى الطريق " " أحد الأصنام والطواغيت ، مثلها فى ذلك مثل الاشتراكية ، والوطنية ، لا بد من تحطيمها حتى نخلص التوحيد والعبودية لله " ١ ...

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مواقف تيارات الإخوان

عام ١٩٥١ والذي جاء فيه : " وإنه لمن التضليل أن نصرف أذهان العرب واهتمامهم عن الخطر الصهيوني القريب إلى ما يسمى بالخطر الشيوعي البعيد في مكانه واحتماله "

ولكن الدواليبي هذا نشر عام ١٩٦٥ كتاباً أعيد طبعه عام ١٩٦٦ بعنوان : " نظرات إسلامية في الاشتراكية الثورية " ، رد فيه على تيار ناصري يمزج بين الدين والاشتراكية ويسخر الأخير لخدمة الاشتراكية قال الدواليبي : " مادام هؤلاء ، ما ادعوا قط أن اشتراكيته العلمية هي الإسلام ، فلماذا ندعى نحن أن إسلامنا هو الاشتراكية العلمية " .. وجاء في كتاب الدواليبي : " .. وإن المملكة العربية السعودية بصفتها دولة إسلامية أقامها الله في منبت العروة وفي مبعث الإسلام لدعوة بقيادة فيصلها العظيم لأن تفتح معركة ... ضد الرجعية الصريحة في الرجعة إلى الصراع الطبقي كما دعا إليه ماركس قبل أكثر من قرن فيما مضى "

ج - صلاح الدين المنجد وهو مهتم بالأبحاث التراثية في العصور المتأخرة ومع تصاعد اليسار العربي صرف جهداً فكرياً لمقاومته ، وبخاصة في كتابه " التضليل الاشتراكي " المنشور في بيروت عام ١٩٦٥ ، ناقش مهاجماً قضية الموافقات بين مبادئ ماركس ومبادئ الميثاق المصري الناصري . وانتقد عدداً من الكتب ، التي ظهرت في مصر مثل " أم الاشتراكية خديجة بنت خويلد " لإبراهيم السباعي . كما هاجم مقالات مجلة الكاتب الصادرة بعنسان " الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام " وفي رد المنجد نستطيع أن نتصور جانباً من الصراع الفكري في الستينيات . كتب المنجد :

" وفي بلاد العرب ذهبوا إلى أبعد من هذا فسلكوا طريق التضليل باسم الإسلام جاعلين الإسلام أولاً ديناً اشتراكياً والاشتراكية من الدين الإسلامي ، ثم تدرجوا في الغلو ثانياً فجعلوا الماركسية نابعة من تراثنا الروحي كله ، وفي تاريخه الطويل . ولا بد أن نشير إلى أن الاشتراكية غريبة بصورة خاصة عن " الدين الإسلامي وأهدافه ، وعن تاريخنا وتقاليدنا " ... وأردف المنجد قائلاً : " إن هدف كتابه هو " تبين هذا التضليل الاشتراكي الذي يرافق الدعوة الماركسية في البلاد العربية "

د - أحمد الشيباني نشر في بيروت عام ١٩٦٦ كتاباً بعنوان " الأخلاقية الثورية والأخلاقيات العربية " . وفي هذا الكتاب يكيل الشيباني المديح للسعودية . " ... ولقد رأيت بأم عيني أن الفضيلة هي

في القضية القومية العربية لم تكن جميعها تتسم بالعداء السافر للقومية واتخذ بعضها موقفاً وسطاً ، وبخاصة تيار الإخوان في سورية في الخمسينيات .

أما العداء للشيوعية ، فقد شمل مختلف تيارات الإخوان ، مع اختلاف في درجة العداء والتفريق أحياناً بين العقيدة والدولة ، أو بين الاقتصاد والفلسفة المادية .

هـ - التيار السلفي في سورية بعد الإصلاح الزراعي والتأميم

لا بد من الإشارة إلى أن إضفاء صفة " الاعتدال " على التيار السوري للإخوان المسلمين يقتصر على فترة الخمسينيات . فقبل هذا التاريخ وقف الإخوان المسلمون مواقف متزمته معادية بصورته سافرة للعصرنة والتقدم ودعاته . ولكنهم في الخمسينيات أجبروا ، أو اضطروا لتغيير ، أو بالأصح لتعديل ، مواقفهم تكتيكياً بسبب النهوض الوطني الجماهيري ذي الأبعاد اليسارية في الخمسينيات . وكان هدفهم قطف بعض محاصيل ثمار تلك الفترة الخصبة من تاريخ سورية .

أما موقف الإخوان المسلمين في الستينيات والسبعينيات فيختلف عن موقفهم في الخمسينيات ، إذ عارضوا الإصلاح الزراعي ورفعوا السلاح في عدد من المدن ضد التأميم والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية ، التي كانت جارية آنذاك في سورية .

ويسترعى الانتباه أن عدداً من شخصيات الإخوان المسلمين ، أو ممن يسيرون في خطهم ، شنوا حملة شعواء على التقدم ، وأصدروا في بيروت سلسلة من الكتب سنستعرض أهم مؤلفيها ومحتوياتها وهي :

أ - البشير العوف ، الذي نشر عام ١٩٦٦ في بيروت كتاباً بعنوان " اشتراكيته وإسلامنا " جاء فيسسه : " الاشتراكية الثورية ليست إلا وجه خلفي للشيوعية الماركسية و " ليس لنا نحن المسلمين - عرباً وغير عرب - إلا هذا النظام الإلهي المثالي الخالد " .. وفي عام ١٩٦٧ نشر العوف في بيروت كتاباً بعنوان لا ثورة ولا اشتراكية ، بل نظام تطوري شوري هادف في ظل عدالة اجتماعية " جاء فيه : " محمد رسول وليس بشائر والإسلام دين وليس بثورة " .. ورمى العوف كما كتب إلى " الرد على دعاة الثورة والاشتراكية من أجل الوصول إلى قلوب العامة "

ب - معروف الدواليبي المعروف بتصريحه المشهور

حركة القوميين العرب - المؤلف

إن دراسة مواقف التيارات الدينية في سورية من الإصلاح الزراعي والتأميم والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية والتنوير النهضوي والقومية العربية وغيرها من الأمور بحاجة إلى دراسة خاصة تتناول مراحل الستينيات والسبعينيات وما يليها ...

التي تمسك بأزمة الأمور في السعودية والعقل هو الذي يسوسها ... إن في السعودية أرستقراطية لكن تلك الارستقراطية هي أرستقراطية الأخلاق القائمة على التواضع والنخوة والشهامة والكرم

وبالمقابل ، يهاجم الشيباني القرامطة القدامى ويصفهم بالـ " ملحددين دهرين إباحيين يستحلون المحرمات " .
" والثوريون العرب هم القرامطة الجدد وهم أربعة أقسام :
البعثيون ، الناصريون ، الشيوعيون ، الحركيون " (أ)

الهوامش

(٧) " كتاب الطريقة الرفاعية ، تأليف الوارث النبوي .. السيد محمد أبو الهدي أفندي الرفاعي الصيادي لا زال ينسخ سواد الجهل ببيض الأيادي أمين " مصر ، ١٣٢٥ ، ص ٧ .

(٨) راجع مؤلفات المؤرخ الألماني الديمقراطي لوتر راتن .
(٩) عن كتاب " خاطرات جمال الدين الأفغاني " للمخزومي نقلًا عن : رثيف خوري " الفكر العربي الحديث ، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي " بيروت ١٩٤٣ ، ص ٢٠١ .

(١٠) الباني محمد سعيد : " تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر " مطبعة الحكومة العربية السورية ، دمشق ١٩٢٠ ، ص ٧٥ وما يليها .
(١١) نقلًا عن : الدكتور صلاح الدين القاسمي : " صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين " قدم له وحققه محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية ١٩٥٩ ص ٨٠ .

(١٢) حول الشيخ تاج الدين الحسيني والكتلة الوطنية راجع : حنا ، عبد الله : " الحركة العمالية في سورية ولبنان ١٩٠٠ - ١٩٤٥ ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٢٣٣ - ٢٧٠ .

(١٣) رد الكتلة الوطنية على بيان المفوض السامي للجمهورية الفرنسية ، تأليف الدكتور عبد الرحمن الكيالي . حلب ١٩٣٣ ، ص ٨٥ .

(١٤) أرسلان ، شكيب : " لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم " ط ٢ ، مصر ١٣٥١ ، ص ٤٢ .

(١٥) الحسيني ، إسحق موسى : " الإخوان المسلمون ، كبرى الحركات الإسلامية الحديثة " ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١٣٥ .

(١٦) أنظر نص الخطاب في جريدة الأيام الدمشقية في ١٥ آب (أغسطس) ١٩٣٦ .

(١٧) المصدر نفسه .

* هنا لابد من المقارنة بين ما كتبه السباعي حول تدين أوروبا وإغلاق معرض برلين ، الذي فتحه الحزب الشيوعي الممنوع في ألمانيا في عام ١٩٣٣ وبين ما كتبه بمجلة " رسالة العمال " الكاثوليكية في حلب نقلًا عن مجلة " البشير " التبشيرية البيروتية الاستعمارية حول طرق مكافحة الشيوعية التي انتشرت في كل قرية ومزرعة وقد دعت هذه المجلة في كانون الثاني (يناير) ١٩٣٧ إلى مكافحة " الشيوعية بلاء الإنسانية الأعظم وأكبر آفات المجتمع في هذا العصر " وقالت المجلة : " أن اللواء لرد شرورها وصد وسلها هو في يد الحكومة وفي يد الأغنياء

(١) أشهر المتصوفة الذين خلدت طرقهم في بلاد الشام هم : عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ) ، الشيخ عبد الغني النابلسي (ت ١٤٤٣ هـ = ١٧٣١ م) ، الذي شرح دبران عمر بن الفارض وأوغل في التفسير والتأويل . ولا تزال حتى الآن أصداء الشيخ عبد الغني وكراماته تتردد أصدائها في الأوساط المتأثرة بالصوفية . وأخيرًا وليس آخرًا محيي الدين بن عربي ، الذي أثار مذهبه اختلافًا كبيرًا في الآراء .

راجع حول الصوفية : صليب ، جميل : " المعجم الفلسفي " المجلد الأول ص ٢٨٢ . قاموس ماير الحديث المجلد الثالث ، برلين ١٩٦٣ ، مادة الصوفية (بالألمانية) . فروخ ، عمر " التاريخ الفكر العربي إلى ابن خلدون " ، بيروت ١٩٦٦ . العوا ، عادل : " التصوف في الفكر الفلسفي في مائة سنة " بيروت ١٩٦٣ .

(٢) هذا مع العلم بأن طقوس الطرق الصوفية في الشوارع ألغيت في كل من سورية ومصر عام ١٩٤٩ .

(٣) حول الطرق الصوفية راجع : الزركسلي ، خير الدين : " الإعلام " عدة مجلدات ، " حاضر العالم الإسلامي " تأليف لوثرروب ستودار وترجمة عجاج نويهض ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، المجلد ٢ ، ص ٢٤٩ . الشطبي ، محمود جميل : " أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر " دمشق ١٩٤٦ .. مردم بك ، خليل : " أعيان القرن الثالث عشر " دمشق ، بلا تاريخ .. الحبيبي : " خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر " ج ١ ص ٣٢ ، ج ٣ ص ٢٠٨ .. الطريل ، توفيق : " التصوف في مصر إبان العصر العثماني " القاهرة ١٩٤٦ .

(٤) راجع : حنا ، عبد الله : " حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، نموذج لحياة المدن في ظل الإقطاعية الشرقية " بيروت ١٩٨٥ ، الفصل الثالث والرابع .

(٥) البيطار ، عبد الرزاق : " حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر " ٣ أجزاء دمشق ١٩٦١ / ١٩٦٣ . المقدمة بقلم الشيخ محمد بهجت البيطار .

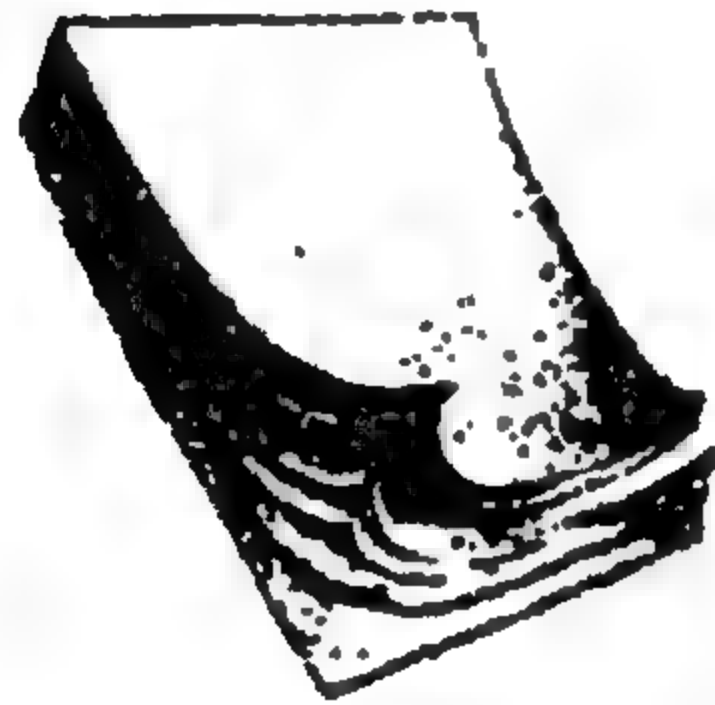
(٦) حول حياة " أبو الهدي الصيادي " راجع

B. Abou - Manneh a " Sultan Abdulhamid and Shaikh Abulhuda Al - Sayyadi , in : Middle Eastern Studies , Vol. 15 , May 1979 , London E 111 RS , P. 131 - 154 .

الملاحم العامة للحركة الإسلامية في سورية

- العالم العربي - القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٦ (أبريل) ١٩٣٦ .
 (٢٥) الشهبندر ، عبد الرحمن : " هل يزول الاستعمار " في مجلة
 " الرابطة العربية " القاهرة ، العدد ١٥٦ ، تموز (يوليو)
 ١٩٣٦ ، ص ١٢ .
 (٢٦) نقلاً عن جريدة الأيام الدمشقية ، نيسان
 (٢٧) سيصدر لنا قريباً عن دار الأهالي بدمشق كتاب بعنوان :
 " الدكتور عبد الرحمن الشهبندر ، علم نهضوى ورجل الوطنية والتحرر
 الفكرى " فيه تفاصيل وافية عن الشهبندر وحياته وإنتاجه الفكرى
 وظروف اغتياله .
 (٢٨) نقلاً عن : " التوبة غازى : " الفكر الإسلامى الحديث " ط
 ٢ بيروت ١٩٧٧ ، ص ٣٤ .
 (٢٩) عمارة ، محمد : " الإسلام والعروبة والعلمانية " بيروت
 ١٩٨١ ص ٤٩
 (٣٠) السباعى مصطفى : " اشتراكية الإسلام " دمشق ١٩٥٩ ،
 ص ٩٣ .
 (٣١) عمارة ... ص ٥٠ .
 (٣٢) المصدر نفسه .

- وفى يد رجال الدين ، وفى يد كل سورى مخلص " (١٨) .
 (١٨) مجلة رسالة العمال " مديرتها المستنول ميخائيل أجبا ، السنة
 السابعة حلب ١٩٣٦ ، ص ٣ .
 (١٩) انظر القسم الأخير من هذه الدراسة : " التيار السلفى بعد
 الإصلاح الزراعى " .
 (٢٠) حورانى ، البرت : " الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨
 - ١٩٢٩ " بيروت بلا تاريخ ، ص ٣٦٦ ،
 ... راجع أيضاً : " الأمير شبيب أرسلان وتحديات عصر النهضة
 ١٨٦٩ - ١٩٤٦ " كتاب الأنباء ١ ، لبنان ١٩٨٩ .
 (٢١) أنظر الخطابين الذين ألقيا خلال الجلسة التى عقدها المجمع
 العلمى العربى لاستقبال الدكتور كامل عياد فى ٢ كانون الأول
 (ديسمبر) ١٩٥٨ . إصدار المجمع العلمى العربى .
 (٢٢) نقلاً عن صليب ، جميل " محاضرات فى الاتجاهات الفكرية
 فى بلاد الشام " القاهرة ١٩٥٨ ص ١٣٦ .
 (٢٣) راجع الشيخ عبد القادر بدران : " منامة الأطلال ومسامرة
 الخيال " دمشق ١٣٣٣ هـ ، ص ٥٣ .
 (٢٤) الشهبندر ، عبد الرحمن : " القضايا الاجتماعية الكبرى فى



الإسلام

بين السلطة والمعارضة
في الأردن

د . إياد البرغوثي

لنبداً

من النهاية ، فإذا كنا نعني بكون الإسلام هو وجود حزب أو تنظيم إسلامي يقود الدولة ويطبق قوانين الشريعة الإسلامية ، ونعني بكونه في المعارضة هو عدم موافقة ذلك التنظيم على النظام أو سياسته وسعيه لتغيير ذلك على قاعدة إسلامية ، فإننا نستطيع القول إن الإسلام ليس في السلطة ولا في المعارضة الجادة في الأردن ، على الرغم من أنه استعمل لصالح السلطة وضدها في كثير من الأحيان .

الإخوان المسلمون .

البدايات : كانت حركة الإخوان المسلمين التي تأسست على يد الإمام حسن البنا في مصر في آذار - مارس - ١٩٢٨ حريصة على عدم إبقاء دعوتها داخل الحدود المصرية ، ومن هنا انطلق العديد من الدعاة إلى البلدان العربية والإسلامية المجاورة حيث كانت فلسطين والأردن من أوائل البلدان التي وصل إليها أولئك الدعاة في أواسط الثلاثينيات ، والذين نجحوا في النصف الثاني من الأربعينيات في إنشاء العديد من الفروع للحركة في بعض المدن الفلسطينية والأردنية ، ثم شارك بعض متطوعي الإخوان في الأردن ، بقيادة المراقب العام في ذلك الوقت عبد اللطيف أبو قورة ، في الحرب الفلسطينية عام ١٩٤٨ .

في البدء ، حقق الإخوان المسلمون في فلسطين نجاحاً أكبر من إخوانهم في الضفة الشرقية لنهر الأردن ، بالرغم من الترحيب الذي أبداه تجاههم الملك عبد الله الذي اعتبرهم شباباً مخلصين (٢) ، وحاجزاً أمام انتشار الشيوعية ، كما

غنى عن القول إن الأردن لم يكن شاذاً عن بقية دول المنطقة من حيث تأثير الصحوة الإسلامية عليه ، فمظاهر تلك الصحوة تبدو واضحة حتى لأولئك الذين لا يبدون اهتماماً لرؤية الجديد : الزى الشرعي الذي ترتدبه الفتيات ، الشبان يذقونهم الطويلة ، المساجد الكثيرة والفخمة التي كلفت ملايين الدنانير ، الجمعيات الإسلامية ، رياض الأطفال الإسلامية ، المدارس الإسلامية ، المستشفيات الإسلامية ، البنوك الإسلامية وغيرها الكثير .

وعلى مستوى الحركات الدينية ، فلقد ازدادت بصورة كبيرة أعداد المنتسبين إليها . هذه الحركات منها ما هو مسيئ بصورة مباشرة مثل حركة " الإخوان المسلمين " و " حزب التحرير الإسلامي " ، ومنها ما هو بعيد عن السياسة مثل حركة " الدعوة " و " التبليغ " وحركة " السلفيين " وإن كانت تصب في بوتقة التأثير السياسي في نهاية المطاف . وحيث أن كلامنا يدور بالأساس حول الحركات الدينية المؤثرة في السلطة ، فيقتصر الحديث على حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير .

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

وإسرائيل كلها من خلق الصهيونية العالمية ، كما أوضح الإخوان الذين قابلتهم . الثالث : أن الصراع على فلسطين هو صراع بين المسلمين واليهود ، وهو مؤامرة عالمية على الإسلام ، وهو صراع تناحري إلى أن ينتصر المسلمون بعد مذابح رهيبة كما تقول السنة النبوية .

الإخوان والنظام :

باستثناء أشهر معدودة في أواسط الخمسينيات ، لم يعمل أى تنظيم سياسى فى الأردن بحرية وعلنية شبه كاملة باستثناء الإخوان المسلمين ، فمكاتبهم موجودة فى مختلف المدن الأردنية وأكثر من مرة دخلت شخصياتهم الوزارة ، بل لا تكاد تخلو حكومة أردنية من وزير ينتمى للإخوان المسلمين ، على الرغم من أنهم يؤكدون دوماً أن هؤلاء الأشخاص الذين يدخلون الحكومة إنما يدخلونها على عاتقهم الشخصى كأفراد وليس لكونهم أعضاء فى حركة الإخوان المسلمين ، على اعتبار أنهم لا يشاركون فى حكومة لا تطبق الشريعة الإسلامية . وهم الحركة الوحيدة التى شاركت فى الانتخابات البرلمانية الأخيرة ووصل اثنان من شخصياتها إلى البرلمان ، يوسف العظم عن عمان وأحمد طبيشات عن أريد .

ومن الناحية الرسمية ، لا تعتبر جماعة الإخوان المسلمين فى الأردن فى السلطة ولا فى المعارضة ، بل إنهم لا يعتبرون حركة سياسية حتى يتقرر إن كانت فى السلطة أو فى المعارضة ، حيث يعتبرون جمعية خيرية أو " نادى " وهم مسجلون رسمياً فى الوزارات الأردنية على هذا الأساس .

إن عدم تسمية الإخوان المسلمين لأنفسهم كحزب سياسى - سواء عن قصد أو عن غير قصد - بالإضافة إلى ثقة النظام بهم قد جنباهم الحل فى عام ١٩٥٧ ، عندما أصدرت الحكومة الأردنية قراراً بحل الأحزاب السياسية فى الأردن وإن كانوا يعززون تلك التسمية لأسباب دينية شرعية وليس لأسباب سياسية . لقد أدى استمرارهم للعمل بحرية فى تلك الفترة إلى كسبهم المزيد من المؤيدين باعتبارهم المتنفس العلنى الوحيد للتعبير عن بعض المواقف ، إلا أن ذلك سبب لهم حرباً كبيراً أمام الجماهير التى شككت فى مواقفهم نظراً لموقف النظام منهم ، مما حدا بالشيخ توفيق جرار ، مسئول الإخوان فى منطقة حنين شمال الضفة الغربية فى ذلك الوقت ، أن يقترح حل الإخوان لأنفسهم ولجوتهم إلى العمل السرى أسوة ببقية الأحزاب الأخرى ، ولكن القيادة رفضت اقتراحه ، كما أكد لى ذلك شخصياً . لقد فسر لى أحد قادة الإخوان فى نابلس ذلك الموقف بأنه نوع من " الإساءة للإخوان

أفادت الملفات البريطانية والأمريكية (٣) ، فنقلاً عن رئيس وزراء الأردن عام ١٩٤٧ سمير الباشا كان عدد الإخوان المسلمين فى تلك الفترة حوالى ٦٠٠ شخص فى حين أن عددهم فى ذلك الوقت فى فلسطين قدر ما بين عشرة إلى عشرين ألف عضو (٤) ، مع أن هذا العدد يبدو مبالغاً فيه . وعلى إثر ضم الضفة الغربية إلى الأردن بعد اغتصاب فلسطين وبعد جهود كبيرة بذلها المراقب العام للإخوان فى عمان عبد اللطيف أبو قورة ، تم توحيد الفروع المختلفة للإخوان فى الضفة الغربية والشرقية ، وانتقل ثقل الإخوان إلى الضفة الشرقية حيث فاز فى انتخابات ١٩٥٦ النيابية أربعة ممثلين للإخوان منهم ثلاثة فى الضفة الشرقية وواحد فى الضفة الغربية . استمر الإخوان فى الضفتين بالعمل كتنظيم واحد بعد حرب ١٩٦٧ بالرغم من تجميد تنظيم الإخوان فى الضفة الغربية بأمر من القيادة فى عمان ، بل استمروا كتنظيم واحد حتى بعد إعلان الملك الأردنى لفك العلاقة الإدارية والقانونية بالضفة الغربية فى حزيران - يونيو - ١٩٨٨ نتيجة للانتفاضة الفلسطينية .

فكر الإخوان المسلمين :

لا تختلف حركة الإخوان المسلمين فى الأردن فكراً عن الحركة الأم فى مصر ، وإن اختلفت معها فى بعض الممارسات والمواقف التى تحتمها علاقة الإخوان المسلمين فى الأردن بالنظام الأردنى واضطرابهم لاتخاذ مواقف منسجمة - أو ليست متعارضة على الأقل - مع ذلك النظام ، فى حين أن الإخوان المسلمين فى مصر أكثر حرية فى تحديد مواقفهم واتخاذ قراراتهم . وهم - أى الإخوان المسلمون الأردنيون - أقل استعداداً للعنف من إخوان مصر وذلك بسبب علاقتهم الجيدة مع النظام تاريخياً ، ولكون الأردن - وحتى فترة بسيطة - أقل تأثراً بالحضارة الغربية من مصر ، حيث كان العنف رد فعل على مظاهر تلك الحضارة فى الغالب .

وكما هو معروف ، فإن الإخوان المسلمين يهدفون إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة بها عن طريق خلق الفرد المسلم الواعى .

وعلى صعيد المواقف السياسية التى يتخذونها ، نود الإشارة إلى ثلاثة مواقف تراها الأهم ، ميزت فكر الإخوان المسلمين عن غيرهم من التنظيمات السياسية الأردنية . الأول : العداء المطلق للشيوعية وللشيوعيين المحليين ايديولوجيا وجسدياً فى بعض الأحيان . الثانى : أنه على الرغم من أن إسرائيل " ربيبة " الاستعمار إلا أنهم يقولون من ناحية أخرى أن الاستعمار والشيوعية والماسونية

المسلمين بعدم الإساءة إليهم " .

ومع ذلك ، فلقد كان النظام الإدنى طوال تلك الفترة حذراً منهم ومراقباً لنشيطهم ، وله في ذلك الكثير من الأسباب ، فهم قبل كل شيء تنظيم سياسى ، والنظام حساس جداً لكل ما هو سياسى حتى ولو كان مؤيداً له في النهاية ، ومن ناحية أخرى فلقد كانت علاقة الإخوان المسلمين في الأردن بالإخوان المسلمين في مصر تبعث الشك عند السلطة الأردنية ، ، فهو وإن كان يستطيع حصر وضبط تفكير الإخوان في الأردن فهو لا يستطيع عمل ذلك في مصر وبالتالي يبقى خطر اتخاذ الإخوان في الأردن لمواقف مغايرة لمواقف النظام وارداً .

ولقد كانت بعض المواقف للإخوان - وإن كانت سابقة - لاترضى النظام مثل علاقتهم الطيبة بالقائد الفلسطيني الحاج أمين الحسينى ، وموقفهم النظرى فى معاداة الغرب والذي كان يتخذ أحياناً مواقف عملية فى اشتراكهم فى احتجاجات ضد وجود ضباط انجليز فى الجيش الأردنى ، كذلك مطالبتهم الملحة " بأسلمة " المجتمع واحتجاجهم على بعض المسائل السلوكية لبعض رموز النظام ، وإن لم يصل ذلك إلى الملك نفسه ولو لمرة واحدة ، وانتقاداتهم لتوجيه النظام للمجتمع الأردنى نحو " الغرنة " .

لقد جعلهم هذا - ورغم علاقتهم الطيبة بالنظام - تحت المراقبة ، حيث قامت السلطات بالتضييق عليهم واعتقال بعض نشيطهم فى فترات مختلفة بمن فيهم المراقب العام نفسه .

كل هذه " المنفصات " للعلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام فى الأردن لم تصل فى أية فترة إلى استغناء أى من الطرفين عن الطرف الآخر ، فالإخوان المسلمون ورقة رابحة جداً فى أيدي النظام ، وليس فقط على المستوى الداخلى لتبيان الأردن كبلد مسلم ولكبح المعارضة الداخلية ، بل وعلى المستوى العربى المحيط بالأردن . لقد استعملهم النظام كورقة ضاغطة فى علاقته مع جارتة الشمالية ، سوريا ، ونجح فى ذلك حيث دعم الإخوان المسلمين فى الأردن إخوان سوريا فى حركتهم ضد نظام الأسد ، وهم أحد مبررات تحسين العلاقة مع الجارة الجنوبية - الشرقية ، السعودية التى تتبنى الإسلام ، وهم - وهذا هو الأهم - احتياطى ضخيم للملك فى محاولته بسط نفوذه على الضفة الغربية وعلى القضية الفلسطينية إجمالاً ، وفى الفترات التى يجرى فيها الصراع بين النظام فى الأردن وبين منظمة التحرير الفلسطينية لتأكيد نفوذ كل طرف على الفلسطينيين - وما أكثر هذه الفترات - كان الإخوان المسلمون هم الجهة السياسية المنظمة الوحيدة التى تقف وراء الملك .

وعلى الرغم من اشتراك الإخوان فى المظاهرات الوطنية عام ١٩٥٦ ، إلا أنهم فى الفترات التى كان النظام يشن فيها حملته على الأحزاب السياسية القومية واليسارية فى الأردن ، كم حدث فى أواسط الخمسينيات وبداية الستينيات ، كان الإخوان المسلمون يساهمون بنشاط فى هذه الحملات ، ليس فقط من ناحية ايدولوجية ، وهذا جانب مهم فى مجتمع شرقى محافظ ، بل ومن ناحية جسدية فى كثير من الحالات .

فالإخوان المسلمون ، بالإضافة إلى تماثل أهدافهم بصورة شبه تامة مع أهداف النظام الأردنى ، وبالإضافة للكثير المشترك بينهم ، داخلياً على مستوى استهداف ضرب الأحزاب " الملحدة " ومنافسة الحركة الوطنية الفلسطينية ، وخارجياً على مستوى معاداة بعض الأنظمة العربية - مصر عبد الناصر وسوريا - من جهة ، والتقرب من الأنظمة الخليجية النفطية وخاصة نظام السعودية من جهة أخرى ، فهم أيضاً يستعملون كمبرر على أن ذلك النظام هو نظام مسلم ، وهذا ما يحرص النظام على أن يظهر به أمام الناس ، فالملك حسين هو ، كما يقول ، وكما تحرص وسائل الإعلام الأردنية على تبيانه ، " حفيد رسول الله وسليل الدوحة الهاشمية " .

أما السبب المباشر للعلاقة الوطيدة بين النظام الأردنى والإخوان المسلمين أنهم - كما أكد لى أحد قادتهم - " لم يفكروا فى يوم من الأيام أن يصلوا للسلطة فى الأردن ولن يفكروا فى ذلك ، بل لن يأخذوا الأردن حتى لو قدمه الملك لهم هدية ، فالأردن بلد فقير فى موارده وقريب من إسرائيل ، وبالتالي سيكون عبئاً عليهم لن يستطيعوا تحمله " ، فهم يأملون بأن يصل الإخوان المسلمون إلى السلطة فى بلد قوى يستطيع الاعتماد على نفسه مثل " مصر أو العراق " كما قال ، وحينها سيتبع الأردن لهم تلقائياً .

إن ذلك ، أى عدم تهديدهم للنظام الأردنى بل وعدم تفكيرهم بتهديده ولو نظرياً ، بالإضافة للدور الذى أدوه فلسطينياً فى منافسة الحركة القومية ومعاداتهم لاحقاً لإنشاء دولة فلسطينية كانت أهم الأسباب التى جعلت النظام يقبل بهم ويفض النظر عن الكثير من تجاوزاتهم . كل ذلك " مكن النظام الهاشمى من أن يعترف ، بل وأن يتحد مع الإخوان المسلمين . تلك الحركة التى انطلقت أساساً احتجاجاً على الوضع القائم بهدف التغيير الجذرى " (٥)

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

وعلى الرغم من " الهدنة " الطويلة التي كانت تمر بين النظام الأردني وحزب التحرير منذ نشأة ذلك الحزب وحتى خروج النظام من الضفة الغربية على إثر حرب حزيران ١٩٦٧ إلا أن النظام قام بملاحقة أعضاء الحزب بين وقت وآخر ، غالباً عندما كان يشعر النظام ببعض الخطورة من نشاط الحزب وأحياناً ضمن ملاحقة قوى المعارضة ككل في الأردن ، وضمن ذلك طرد النائب الداعور من مجلس النواب كما قلنا .

وفي إطار هذه العلاقة مع النظام شدد الحصار على الحزب فخرج النبهاني من الأردن في منفي اختياري ، وأبعد آخرون من قيادة الحزب خارج الأردن ، واتخذ النبهاني من دمشق ثم من بيروت مقراً للقيادة . لقد كان مقر قيادة الحزب يتغير تبعاً للبلد الذي يختاره الشيخ النبهاني للعيش فيه .

عانى حزب التحرير أيضاً مثله ، مثل أحزاب المعارضة الأخرى ، من القوانين التي كان يسنها النظام للحد من نشاط تلك الأحزاب . وكحزب سياسي - ديني يعتمد نشاطه بالأساس على التنظيم من أجل إيصال أفكاره إلى الجماهير ، عانى من القانون الذي سنه النظام سنة ١٩٥٥ والقاضي بمراقبة الخطب الدينية التي يلقيها الشيوخ في المساجد وخاصة خطب أيام الجمعة ، حيث كان قادة الحزب يستغلون خطب المساجد من أجل نشر أفكار حزبهم ، كذلك منع المدرسون في نفس تلك السنة من التطرق للسياسة في حصصهم ، وغنى عن القول أن قوة الحزب كانت تتركز في أوساط رجال الدين والمدرسين .

وبعد أن صدر قانون حظر المطبوعات الأردني وأغلقت الصحف التي تبناها حزب التحرير وأهمها صحيفة " الراية " التي منعت في أواخر عام ١٩٥٤ ، أصبح الحزب يوزع بياناته السرية على أصدقائه فقط وليس توزيعاً جماهيرياً ، واقتصرت الحزب في التنظيم على أعضاء الحلقات الحزبية وعلى النشاط في القرى النائية والمعزولة البعيدة عن مخابرات النظام . لقد أدى ذلك إلى توجيه ضربة شبه قاتلة لعملية التثقيف الجماهيري عند حزب التحرير .

ومن وقت لآخر يضطر الحزب إلى توزيع بياناته في الأردن بشكل جماهيري وشبه علني ، حيث تتولى مجموعة من شباب الحزب توزيع البيانات باليد على المارة في الشوارع وعلى أصحاب المجلات التجارية ، ويتخذ ذلك طابعاً استعراضياً في كثير من الأحيان ويعتقل البعض منهم أحياناً .

حزب التحرير والنظام الأردني :
سبق أن أشرنا إلى أن وزارة الداخلية الأردنية قد رفضت

من خلال هذه العلاقة ، يتبين لنا أن الإخوان المسلمين ورغم مراقبتهم المؤيدة للسلطة غالباً إلا أنهم ليسوا السلطة ولبسوا جزءاً منها مع أنهم إحدى أدواتها ، وليسوا معارضة رغم أنهم يمارسون المعارضة الجزئية من وقت لآخر ، ومع أن الإسلام أحد أدوات تلك المعارضة الجزئية .

حزب التحرير الإسلامي :

النشأة : أسس حزب التحرير الإسلامي أحد خريجي الأزهر الفلسطينيين الشيخ تقي الدين النبهاني . كان ذلك في مدينة القدس عام ١٩٥٣ على إثر خروج الشيخ النبهاني من صفوف الإخوان المسلمين ، حيث تركّز نشاط الحزب في مناطق شمال الضفة الغربية (نابلس ، طولكرم ، قلقيلية) وجنوبها (الخليل) . واتخذت القدس مقراً لقيادة الحزب في البداية ثم انتقلت إلى عمان لفترة . استمر الشيخ النبهاني في قيادة الحزب حتى وفاته عام ١٩٧٧ في بيروت حيث تولى فلسطيني آخر هو الشيخ عبد القديم زلوم القيادة (٦) .

لم يحصل حزب التحرير أبداً على اعتراف الحكومة الأردنية ، رغم أن خمسة من مؤسسيه يرأسهم الشيخ النبهاني نفسه تقدموا بطلب لتأسيس الحزب إلى وزير الداخلية الأردني عام ١٩٥٣ ، سعيد المفتي ، الذي رفض طلبهم بحجة أن مبادئ الحزب تتعارض مع الدستور الأردني (٧) .

ومع ذلك ، فحزب التحرير عمل مثله مثل الأحزاب الأخرى في الأردن ، بصورة شبه علنية في بعض الأحيان ، وشارك في الانتخابات البرلمانية الأردنية ، حيث فاز أحد أعضائه المعروفين وهو الشيخ أحمد الداعور عن منطقة طولكرم في انتخابات عام ١٩٥٤ وأعيد انتخابه ثانية عام ١٩٥٦ حيث بقي في البرلمان إلى أن طرد منه عام ١٩٥٨ بسبب معارضته الشديدة لسياسة الحكومة . لقد ترك الداعور بصماته على حزب التحرير وعلى المنظمة التي مثلها في البرلمان .

نشط حزب التحرير - كما قلنا - في نفس الأماكن التي نشطت فيها حركة الإخوان المسلمين ، أي في الأماكن الأكثر محافظة من الضفة الغربية والشرقية ، كذلك نشطوا في مخيمات اللاجئين وإن كان ذلك أقل من نشاط الإخوان (٨) . لقد خاطبوا نفس الجمهور ، أما في المدن التي يسكنها مسيحيون والأقرب إلى الثقافة الغربية ، فبقى تأثير الأحزاب الدينية بها محدوداً .

لأن ذلك لن يؤدي إلى النتيجة المتوخاه وهى أسلمة الحكم ، ومن شأنها أن تكشف النشيطين للنظام ، إن هذه المبادئ لم تترك للنظام " مساحة " كافية لتتم فيها " اللعبة " بينه وبين الحزب .

ومنذ البداية تصرف الحزب بشكل لا يبعث على الارتياح للنظام ، فكان الحزب ومؤسسه الشيخ النبهانى على علاقة بالمفتى الفلسطينى الحاج أمين الحسينى مثل الإخوان المسلمين . كذلك فإن وجود قيادة الحزب خارج الأردن بحيث لا يمكن للنظام مراقبتها وضبط تصرفاتها أضاف مبرراً آخر لعدم ارتياح النظام للحزب .

أما السبب الأكثر أهمية لوقوف النظام ضد حزب التحرير فهو اهتمام الحزب بتنظيم ضباط وجنود فى الجيش الأردنى فى صفوفه أو كنصيرين له ، تلك المؤسسة التى لا يمكن النظام أن يتهاون مع من يقترب منها ، لقد فسر البعض ظاهرة اهتمام حزب التحرير بتقوية مركزه داخل الجيش بإخفاقه فى أن يكون حركة جماهيرية من ناحية ولتلازم ذلك مع مبادئ الحزب الداخلية الداعية إلى إسقاط الأنظمة (١٠) .

لقد اتهم حزب التحرير بمحاولة قلب نظام الحكم فى الأردن عدة مرات ، وما زال بعض أعضائه فى المعتقلات ، إلا أننا نعتقد أن معارضة حزب التحرير للحكم - على الرغم من اتفاقها مع مبادئه - ناجمة بالدرجة الأولى عن عدم سماح النظام له بالتكيف مع الوضع القائم، إنها معارضة النظام للحزب أكثر منها معارضة الحزب للنظام ، يثبت ذلك مسيرة الحزب الموافقة على النظام والمهادنة له طيلة الفترة التى عمل فيها الحزب علانية - صحيح أن حزب التحرير يسعى لوجود الدولة الإسلامية ، ولكنه يسعى لذلك لا بالعنف بل " بالإقناع " ، أى بأن يقوم الحزب بإقناع الحاكم بأن يعلن نفسه خليفة للمؤمنين ، وعلى هذا الأساس قام الحزب ببعث رسائل إلى الحكام المسلمين ، مثل الخمينى والملك حسين وجمال عبد الناصر والقذافى ، لإعلان الخلافة . أما أكثر الرسائل عنفاً وجهها الحزب إلى الملك حسين فقد تضمنت " نصيحة الحزب للملك بتركه للحكم " كما روى قدماء الحزب ١ .

يعمل حزب التحرير بشكل كامل السرية هذه الأيام ، وذلك منذ معارك أيلول - سبتمبر - ١٩٧٠ بين النظام الأردنى والمنظمات الفلسطينية ، ومازال العديد من نشيطيه فى السجون . لقد كانت الفترة بين هزيمة ١٩٦٧ وأيلول ١٩٧٠ فترة ذهبية للعمل السياسى العلنى فى الأردن لحزب

الطلب الذى تقدم به مؤسسو حزب التحرير للحصول على تصريح لإقامة الحزب . كذلك رفض الطلب الذى تقدموا به بعد ذلك للحصول على ترخيص " كجمعية " مثلما فعل الإخوان المسلمون . لقد ظن مؤسسو الحزب ، ببعض السذاجة ، أن الفرق بينهم وبين الإخوان المسلمين عند النظام الأردنى هو فى الاسم ، وأن اتخاذ الاسم الذى اتخذه الإخوان المسلمين لأنفسهم سيحل المشكلة . بعد رفض الأردنى للجمعية أيضاً اتضح لمؤسسى حزب التحرير أن المشكلة مع النظام أعمق من أن يحلها تغيير الاسم وأن التحايل على النظام ليس بالعملية السهلة .

كان سوء الظن وعدم الثقة هى التى حكمت العلاقة ، منذ الأساس ، بين النظام الأردنى وحزب التحرير ، ولم تستطع الفترات التى حاول الحزب فيها الاندماج فى المؤسسة السياسية الأردنية ، والاشتراك فى الانتخابات البرلمانية ووجود ممثل له فى البرلمان والتوقف عن ضربه لفترات طويلة نسبياً ، أن تمحو عدم الثقة تلك بين الجانبين .

لقد كان للنظام أسبابه لاتخاذ هذا الموقف من حزب التحرير منذ البداية ، فمؤسس الحزب الشيخ النبهانى ، خرج من صفوف الإخوان المسلمين ، تلك الحركة التى لم يسمح النظام لغيرها أن يعمل فى الأردن ، فمن وجهة نظر النظام ، لا داعى لوجود أكثر من حركة دينية سياسية واحدة فى الدولة ، واختار النظام بلا تردد أن تكون تلك الحركة هى حركة الإخوان المسلمين .

بالإضافة إلى ذلك ، فإن ايدولوجية حزب التحرير ايدولوجية انقلابية (٩) راديكالية لا يمكن للنظام أن يفض الطرف عنها . وعلى الرغم من عدم اتباع الحزب للعنف إلا أنه أعلن بصراحة عن أنه حزب سياسى لا يمكنه التفاوض عن خروج الحكام عن تعاليم الإسلام . لذلك اعتقد قادة الحزب منذ البداية أن عليهم الإطاحة بالنظام الأردنى وأنهم قادرون على ذلك بسرعة ، إلا أنهم أخذوا يدركون بمرور الوقت أن المسألة أكثر تعقيداً مما كانوا يظنون فقرروا أن يعملوا على زيادة أعضاء الحزب ومؤيديه حتى يتمكن لهم الإطاحة بالنظام .

ويبدو كذلك أن حزب التحرير لا يؤمن باتباع تكتيكات معينة للوصول إلى الهدف الرئيسى ، فهو لا يؤمن بالعمل فى المؤسسات التى لا تقس الحكم مباشرة مثل الأحزاب الأخرى ، فحزب التحرير يعتبر العمل فى النقابات والجمعيات والمؤسسات عمل ترقيعى لا فائدة منه ، بل هو فى النهاية لصالح إطالة عمر النظام ، حتى أنه لا يؤيد القيام بالمظاهرات

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

تهتم بالفرد في حين يرى حزب التحرير أنه لا يمكن إصلاح الفرد بدون وجود مجتمع صالح . فالتغيير من وجهة نظر التحريرين يجب أن يأتي من الأعلى حيث تتولى ذلك الدولة الإسلامية نفسها .

وهناك فروق أخرى من زاوية انتقاد الأنظمة العربية والإسلامية ، ففي حين هادن الإخوان المسلمون الأنظمة إلى حد بعيد نرى حزب التحرير حاداً في هجومه عليها . إن حزب التحرير حزب سياسى يستند إلى قاعدة دينية ويرى أن مهامه بالأساس هي مهام سياسية ، في حين تتصرف حركة الإخوان وكأن الأمور الدينية هي الأهم وممارسة السياسة شيء ثانوى لتدعيم وتوسيع القيم الدينية . إن الإخوان معنيون بهجوم الجنة والنار أكثر من المصير السياسى للدولة .

وفى هذا النطاق فإن تفسير الإخوان للأحداث غالباً ما يتم على قاعدة دينية بينما تفسير حزب التحرير لذلك يرجع فى كثير من الأحيان إلى واقعها الاقتصادى الاجتماعى ، فعند تفسيرهم لظاهرة الاستعمار مثلاً يعمد الإخوان المسلمين إلى تفسيره على أنه جاء للقضاء على الإسلام فى الشرق بينما يفسره التحرير على أنه للسيطرة على الموارد الاقتصادية فى العالم الإسلامى .

إن حزب التحرير ، ورغم أنه يعتمد الدين الإسلامى كأساس لمبادئه ، ذلك الدين العالمى الذى يتجاوز حدود القومية ، يركز على العالم العربى كمجال لعمله ، وهو يعتمد ذلك ليس من حيث عدم إمكانية امتداد نشاطه إلى البلدان الإسلامية خارج العالم العربى ، بل يفسر ذلك ايدولوجياً (دينياً) على أساس أن العالم العربى هو مركز العالم الإسلامى ، وأن كون النبى عربياً ولغة القرآن عربية بمثابة تكريم وليست محض صدفة . إن حزب التحرير أقرب إلى القومية العربية من حركة الإخوان المسلمين ، حيث يعتبر أن الدول العربية هي الأساس فى بناء دولة الإسلام ، رغم أنه يعتبر القومية من مخلفات الاستعمار وضد الإسلام (١٣)

لقد ميز حزب التحرير كونه حزباً أتوقراطياً شديداً المركزي ، تسيطر عليه لجنة القيادة وخاصة المؤسس نفسه الشيخ النبهانى حتى وفاته ، أينما كانت تلك القيادة فى القدس أو عمان أو دمشق أو بيروت ، لقد غدا النبهانى وكأنه هو حزب التحرير (١٤) ولم يكن يوسع القيادات المحلية أن تبت فى أمور تبدو قليلة الأهمية ، بينما تميز الإخوان بغياب المركزية شبة الكلى .

العقيدة :

بصورة عامة ، يعتبر حزب التحرير - مثل جماعة الإخوان

التحرير ولكافة التنظيمات والأحزاب الأخرى .

حزب التحرير والأحزاب الأخرى :

يستند حزب التحرير إلى النص القرآنى " ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين " فى تحديد موقفه من التيارات السياسية الأخرى . وعلى هذا الأساس فإنه " يحرم على المسلمين أن يتكتلوا على أساس رأسمالى أو شيوعى أو اشتراكى أو قومى أو وطنى أو طائفى أو ماسونى ، ويحرم عليهم الانتساب إليها أو الترويج لها فهى أحزاب كفر وتدعو إلى الكفر (١١) . أما موقف الحزب النظرى من الأحزاب الأخرى القائمة على العقيدة الإسلامية " فللمسلمين الحق فى إقامة أحزاب سياسية لحاسبة الحكام أو الوصول إلى الحكم عن طريق الأمة (١٢) ، ويجوز أن تكون الأحزاب الإسلامية متعددة .

لقد كانت علاقة حزب التحرير بالإخوان المسلمين فى الأردن حساسة جداً ومتغيرة من الوحدة شبة الكاملة بين التنظيمين إلى القطيعة الكاملة ، تلك الحركة التى تجمعها معه القاعدة الفكرية المشتركة - الإسلام - والهدف المشترك أى جعل هذه الشريعة أسلوب حياة ، ويجمعها معها كذلك حقيقة أن جماهير الحركتين واحدة وهى الجماهير المسلمة المؤمنة .

إلا أن ذلك لا يمنع وجود الكثير من الخلافات الفكرية والتنظيمية والسلوكية التى رسخت عدم الثقة بين الجانبين . لقد كان رأى أحد مؤسسى الإخوان الذين تحدثت معهم بأن حزب التحرير " صنيعة الاستعمار للعمل ضد الإخوان " ، بينما كان رأى أحد قيادى حزب التحرير أن حركة الإخوان المسلمين هى " صنيعة الأردن " وأنهم - أى الإخوان المسلمين - لا يتورطون عن إرضاء الحكام والاشتراك معهم بغض النظر عن هويتهم ، وأن الغاية عندهم تبرير الوسيلة وبذلك لا يتورعون عن استخدام العنف من أجل الحصول على بعض أهدافهم ، مع أن ذلك لا ينفى وجود أفراد جيدين بين صفوفهم " .

وعند النظر إلى تلك الفروق العقائدية والتنظيمية والسلوكية بين حزب التحرير وحركة الإخوان المسلمين فى الأردن نجد لها كثرة ، وأشد تأثيراً مما هو مشترك وأقوى من عوامل اللقاء بين الحركتين .

فمن ناحية المبادئ ، نجد أن حركة الإخوان المسلمين

- الإسلام العقيدة الوحيدة التي يتبعها ، وكل المبادئ غير الإسلام (رأسمالية أو شيوعية أو اشتراكية) فاسدة وتتناقض مع فطرة الإنسان لأنها من صنع البشر (١٥) . ويلخص التحريريون أهدافهم بأنها إنهاء الأمة الإسلامية من الانحدار ، تحريرها من أفكار الكفر وأنظمتها وأحكامها ومن سيطرة الدول الكافرة ، والعمل على إعادة الخلافة الإسلامية (١٦) ، حيث يعتبر الحزب انتهاء الخلافة العثمانية نهاية للدولة الإسلامية .

يعزى حزب التحرير الانحدار الفظيع للأمة الإسلامية إلى الضعف الشديد الذي طرأ على أذهان المسلمين في فهم الإسلام وأدائه من جراء عوامل التغشية على فكرة الإسلام وطريقته منذ القرن الثاني الهجري حتى الآن (١٧) . أما أهم عوامل التغشية فيلخصها في " نقل الفلسفات الهندية والفارسية واليونانية ولمحاولة بعض المسلمين التوفيق بينها وبين الإسلام مع وجود التناقض بينهما ، دس الحاقدين على الإسلام أفكاراً وأحكاماً ليست من الإسلام لتشويهه وإبعاد المسلمين عنه ، وإهمال اللغة العربية في فهم الإسلام وأدائه وفصلها عن الإسلام في القرن السابع الهجري مع أن دين الله لا يفهم بغير لغته ، وأخيراً الغزو التبشيري والثقافي ثم السياسي من الدول الغربية الكافرة في القرن السابع عشر الميلادي لحرف المسلمين عن الإسلام وإبعادهم عنه بغية القضاء عليه (١٨) .

وبالرغم من عداة حزب التحرير المبذولة للشيعوية ، مثله مثل حركة الإخوان المسلمين ، إلا أنه يهاجم الاستعمار الغربي أكثر ويعتبره جزئياً تنزعماً أحدهما بريطانيا والآخر أمريكا ، وكل ما في الدنيا من دول واتجاهات تقسم عادة بين الانتماء لبريطانيا أو لأمريكا ، إن عداة النظام الأردني لهم هو " تحقيق الملك لرغبة بريطانيا في ذلك " كما روى أحد أنصارهم .

من ناحية أخرى فإن العالم يقسم عندهم إلى قسمين ، دار الإسلام ودار الكفر ، وهذا يعتمد الإخوان المسلمون أيضاً ، ويعتبر حزب التحرير البلدان العربية والإسلامية حالياً كجزء من دار الكفر حيث لا تحكم بواسطة الشريعة الإسلامية ، ويدعو المسلمين إلى النضال من أجل تحويل دولهم إلى دار الإسلام من أجل الهدف الأوسع وهو إقامة الدولة الإسلامية الواحدة وتحويل العالم كله إلى الإسلام .

إن النضال من أجل القضية الفلسطينية مسألة غير واردة حالياً عند حزب التحرير ، لا في الأردن ولا في الأرض المحتلة حيث أنهم يعتبرون أنفسهم ، واقتداء برسول الله في

المرحلة المكية التي تتطلب منهم نشر الدعوة فقط ، أما إزالة الاحتلال والتحرير فلا يأتيان إلا في المرحلة " المدنية " أي أنها من مهمات الدولة الإسلامية فقط . إن هذا يضع علامة استفهام كبيرة على ما تطرق إليه بعض الباحثين من أن حزب التحرير شبيه بحركة عز الدين القسام وجماعة الجهاد الإسلامي " حتى يبدو وكأن الحركات الثلاث تحمل أسماء مختلفة لحركة سياسية إسلامية واحدة (١٩) . صحيح أن حزب التحرير يؤمن بأن تحرير فلسطين لا يمكن إلا بالجهاد ، ولكن ليس الجهاد الذي يقوم به هو كجماعة الجهاد الإسلامي بل ذلك الذي تقوم به الدولة الإسلامية .

إن حزب التحرير يقول إن على الدولة الإسلامية القيام بكل المهمات التي تهم المسلمين ، وهدفه لا يتجاوز أن يأتي بتلك الدولة أو يخاطب الحكام حتى يعتمدوا الشريعة الإسلامية ويعلموا الخلافة التي تعنى أن الدولة أصبحت إسلامية . وعلى هذا الأساس وحيث أن حرب حزيران - يونيو - ١٩٦٧ أتت بالإسرائيليين إلى الضفة ، وهم سلطة غير إسلامية ولا يمكن لها أن تكون ، فلم يكن باستطاعة حزب التحرير أن يعمل شيئاً سوى أن يوقف نشاطه بأمر من القيادة لفترة في الضفة الغربية ثم يعيد ذلك النشاط من أجل الدعوة الإسلامية .

وحزب التحرير ، لا يفرق بين استراتيجيه وتكتيك ، ولا يمكن له أن يعيد النظر في أهدافه أو في وسائله لتحقيق تلك الأهداف لأنها " متطابقة مع الوسائل التي اتبعها الرسول لإقامة الدولة الإسلامية " ، كما يقولون ، وفي اعتقادنا أن هذا من أهم الأسباب وراء ضعف الحزب باستمرار حتى في هذا الوقت الذي تبلغ فيه الصحة الإسلامية أوجها .

خلاصة :

يصف كوهين العلاقة بين الأحزاب السياسية في الأردن والنظام الأردني بأنها تشبه لعبة القط والفأر (٢٠) . والنظام طبعاً هو القط ، في كل الحالات كان النظام هو القط حتى وهو يتراجع ليسمح للفأر بمزيد من الاطمئنان لينقض عليه انتفاضات ذات فاعلية أكبر . والغريب ، وربما المأساوي أيضاً - والكلام هنا عن الأحزاب الدينية ، وربما نستطيع تعميمه على بقية الأحزاب - أنها رضيت بأن تقوم بدور الفأر ، ولم تفكر في يوم من الأيام في أن تستبدل دورها .

لقد أدى حزب التحرير الدور بنجاحة فائقة حتى وهو يعبر عن رأيه في النظام (القط) ، لقد بعثوا له - كما قلنا - ونصحوه بأن يستقيل ، إلا أن الملفت للنظر أن على

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

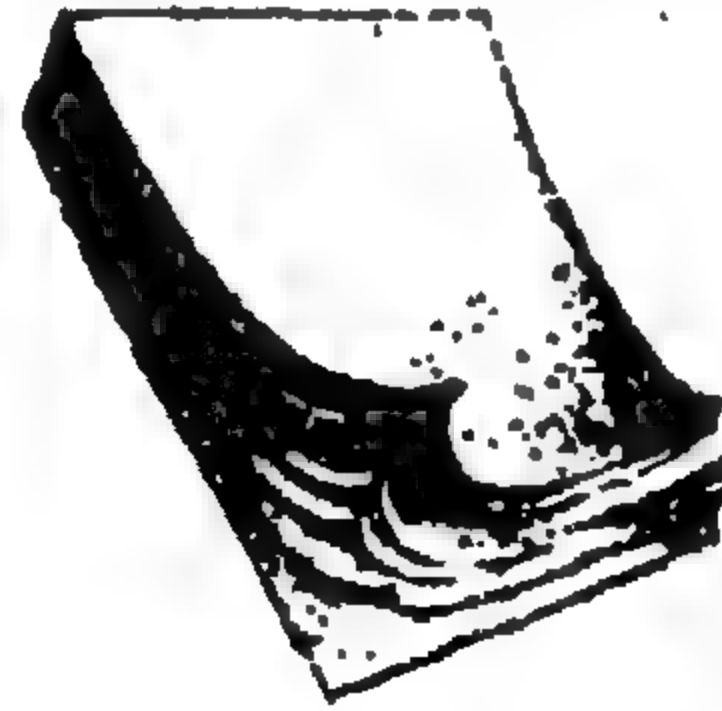
أما الإخوان المسلمون فلم يكتفوا بالقيام بدور " الفأر " فقط . لقد قاموا به حتى أوائل السبعينيات ، ومن ثم وجدوا أنه من الأنسب والأسهل والأسلم أن يخرجوا من اللعبة تماماً ، ويعلموا " الهدنة " مع النظام حتى إشعار آخر ، وذلك بتبني شعار " لِمَ الأردن ؟ لا داعي له " ، مادام يمثل ساحة حرة للعمل : العمل الاقتصادي أولاً ، والعمل الديني ثانياً ، وربما العمل السياسي الذي يخدم العاملين الأول والثاني ثالثاً .

الرغم من " دوجمائية " حزب التحرير في الطروحات والأساليب فإنه " كان معارضاً بشكل واضح لاستخدام العنف في تحقيق أهدافه . وكان يدعو الناس الى العمل على التعاون مع النظام ، وعرض الكثير من الأمثلة من التاريخ الإسلامي التي يظهر فيها أن النبي قد قام بذلك أثناء عمله على نشر الإسلام في المراحل الأولى من الدعوة (٢١) إلا أن هذا الوضع قد تغير بسبب ملاحقة النظام للحزب في المراحل اللاحقة .

الهوامش :

- ٩ - Sahliyah , Emile . In Search of leadership , West Bank Politics Since 1967 , The Brookings Institution , Washington , D.C. 1988, P. 138 .
- ١٠ - هالة مصطفى " الجهاد الإسلامي " في الأرض المحتلة " ، قضايا فكرية ، الكتاب السادس أبريل ١٩٨٨ ، ص ١٨١ .
- ١١ - حزب التحرير ، منظورات حزب التحرير ، ١٩٨٥/٥/٩ ، ص ١١ .
- ١٢ - المرجع السابق ، ص ٨٧ .
- ١٣ - المرجع السابق ، ص ١٣ .
- ١٤ - إحسان عبد المنعم سمارة ، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر ، مطبعة الرسالة ، القدس ١٩٨٧ ، ص ١٤٨ .
- ١٥ - حزب التحرير ، م.س ، ص ١٠ .
- ١٦ - المرجع السابق ، ص ٦ .
- ١٧ - المرجع السابق ، ص ١٢ .
- ١٨ - المرجع السابق ، ص ١٣ .
- ١٩ - هالة مصطفى ، م.س ، ص ١٨١ .
- ٢٠ - أمنون كوهين ، ص.س ، ص ٣٢٩ .
- ٢١ - المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

- ١ - تعتمد هذه الدراسة ، بالإضافة للمراجع المستعملة ، على العديد من المقابلات التي أجراها الباحث مع العديد من أنصار جماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير .
- ٢ - إسحق موسى الحسيني ، الإخوان المسلمون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٥٥ ، ص ١٤٦ .
- ٣ - Thomas Mayor , The Military Force of Islam - Zionism and Arabism in Palestine and Israel , Ed. Elie Kedouri , and Sylvia Haim , Frank Cass , London , 1982 , P. 113 .
- ٤ - Ibid , P.113 .
- ٥ - أمنون كوهين ، الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني ١٩٤٩ - ١٩٦٧ ، تعريب خالد حسن ، مطبعة القادسية ، ١٩٨٨ ، ص ٢١٥ .
- ٦ - خليل علي حيدر ، تيارات الصحوة الدينية ، الكويت ، مطابع الوطن ، ١٩٨٧ ، ص ١٤١ .
- ٧ - أمنون كوهين ، م.س ، ص ٢٨٨ .
- ٨ - Pleascov , Avi. The Palestinian Refugees in - London , 1981 , Jourdon 1948 - 1057 , Frank Cass , P. 132 - 133 .



موقف اليسار الفلسطيني من التيار الأصولي

ماجد عمل

لقد

احتجنا إلى عشر سنوات من الاحتلال حتى تنشأ في أجزاء دولة فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ حركة أصولية بين قطاع الطلبة أساساً وبدرجة أقل في المخيمات ، واحتجنا إلى عشر سنوات أخرى حتى تقوم تلك الحركة بدور ما في نضال شعبنا الوطني وتؤسس حركة المقاومة الإسلامية " حماس " ، وكان ذلك إبان انتفاضة كانون المجيد وبسببها .

انبثاق التيار الأصولي الفلسطيني اتصالاً بانبثاق هذا التيار على المستوى القومي العربي في زمن صعود الثورة الإيرانية ومن ثم انتصارها .

إلا أن تأثير الثورة الإيرانية ليس هو التأثير الوحيد وراء نشوء الحركة الأصولية الفلسطينية ، بل أننا نتفق مع " هادي العلوي " في مقالته في العدد السادس من " قضايا فكرية " حيث لفت الانتباه إلى أن تأثير الثورة الإيرانية في فلسطين سيكون محدوداً وهامشياً لعدم وجود أغلبية من الشيعة بين ظهرانيها .

إذن ثمة أسباب أخرى تبلور انبثاق الحركة الأصولية الفلسطينية في الداخل ، منها الداخلية ومنها الخارجية :

أما الأسباب الخارجية فمعناها الثورة الإيرانية رغم هامشية تأثيرها ومحدوديته من الناحية الزمنية (كان تأثيرها أكبر في سنوات الثورة الإيرانية الأولى ثم تراجع التأثير) ، ومنها دور الإخوان المسلمين والتيارات الدينية المصرية في دعم إنشاء الأصولية خاصة ، في قطاع غزة ،

ودفعاً لأي التباس قد ينشأ فإن الحركة الأصولية في فلسطين هي حركة " اخوان مسلمين " أساساً ، أما باقي التيارات والحركات : " حزب التحرير الإسلامي " و " الجهاد " و " التبليغ " و " التكفير والهجرة " و " المتصوفين " فهي ليست سوى حركات محدودة الفعل والتأثير ، ولربما يأتي تنظيم الجهاد في المرتبة الثانية بعد الإخوان المسلمين ، مع تركزه في قطاع غزة ، وفي جنوب الضفة الفلسطينية .

والأسئلة التي تتوارد في أذهان المثقفين العرب ، وخاصة التقدميين منهم هي : كيف نشأت الحركة الأصولية في فلسطين رغم وجود حركة وطنية فلسطينية قوية ومتأصلة الجذور ؟ ... وما هو حجم هذه الحركة بالنسبة لحجم الحركة الوطنية الفلسطينية عموماً وحجم اليسار الفلسطيني خصوصاً ؟ وما هو دور هذه الحركة الناشئة في الانتفاضة راهنا ومستقبلاً ؟ .. وكيف ننظر كيسار فلسطيني لهذه الحركة والتحالف معها ؟ .. في هذه المقالة سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة .

(١)

كانت نهاية السبعينيات هي الفترة التي شهدت عودة

فى النزول على جلدها .

هذه العوامل جعلت فترة ١٩٨٢ - ١٩٨٧ فترة زاهية لنمو القوى الأصولية وتحديداً حركة الإخوان المسلمين وخاصة بين الطلبة فى جامعات النجاح فى نابلس ، وجامعة الخليل ، والجامعة الإسلامية فى غزة ، والعديد من المعاهد المتوسطة ، كما تأسست أنوية لتلك القوى فى المخيمات فى الضفة والقطاع سواء بسواء حيث اللاجئون من ١٩٤٨ ، فيمابقى نفوذ هذه القوى محدوداً فى المدن والقرى حيث تقل نسبة اللاجئين من فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ . وإن التناقص قسم من لاجئى ١٩٤٨ حول الحركة الأصولية يجعل منها موضوعياً نوعاً من الرفض الشامل لوجود الكيان الصهيونى بأسره على أرض إسلامية ، أى أنها تُظهر الرفض الشامل للكيان الصهيونى بلبوس دينى ، ولهذا السبب نجد أن نفوذ الحركة الأصولية فى القطاع أكبر منه فى الضفة حيث اللاجئون يمثلون ٨٠ بالمائة من سكان القطاع ، فيما لايتجاوزون ١٥ بالمائة من سكان الضفة . وسرى أن هذا الجانب قد جعل من قاعدة الإخوان المسلمين قوة ضاغطة على قيادتها لأخذ دور فى الانتفاضة ، وأتى تشكيل حركة المقاومة الإسلامية " حماس " بمثابة استجابة اضطرارية لهذا الضغط .

(٢)

خلال السنوات العشر الأولى لوجودها تميزت حركة الإخوان المسلمين فى بلادنا بكونها قوة مناهضة لمنظمة التحرير الفلسطينية ووجود فصائلها فى الوطن المحتل ، ولم تكن أبداً حركة موجهة ضد الاحتلال ، والجماهير داخل الوطن المحتل لازالت تذكر بأسى أحداث جامعة بيرزيت يوم ١٩٨٣/٦/٤ يوم حشدت الكتلة الإسلامية كل قواها فى الوطن المحتل " لاحتلال " الجامعة و " تحريرها " من " الكفار والمنافقين " ، وكانت أحداث مشابهة قد وقعت فى جامعة النجاح قبل ذلك وصلت إلى درجة إلقاء أحد الأساتذة من سطوح مباني الجامعة من جانب الكتلة الإسلامية بحجة أنه " ماركسى وملحد " ... وجرى فى أونة مختلفة مطاراك بالجنازير والسكاكين فى مدينة الخليل كان التيار الأصولى هوالمبادر لافتعالها ، وكذلك فى مدينة غزة ، وقسراً " قضايا فكرية " لاشك لازالوا يذكرون حادثة إحراق مؤسسة " الهلال الأحمر " فى غزة من جانب هذا التيار قبل عدة سنوات . إن الانقسام فى الحركات الأصولية بين وعيها بضرورة الجهاد ضد اليهود ، وفى نفس الوقت فصل إسرائيل عن هذه الضرورة طالما أنها تحترم العقائد الدينية ولايتدخل فى المساجد وحرية العبادة ... هذا الانقسام تجلى بصورة ساطعة فى الحركة الأصولية الفلسطينية .. بل إن

ومنها أيضاً الدور الهام والأساسى للسعودية التى دعمت الجامعة الإسلامية والمجمع الإسلامى فى قطاع غزة بالملايين ، وكذلك دعمت مشروع إنشاء جامعة إسلامية فى فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ وهى جامعة فى طور التأسيس .. إلخ . أضف إلى ذلك دور النظام الأردنى الذى أراد أن يوظف الإخوان كقاعدة اجتماعية له تناهض قاعدة م . ت . ف وتنافسها ، إضافة لدورها فى الأردن كعامل لامتصاص النقمة بعد مجازر أيلول حيث فتحت أبواب المؤسسات الأردنية أمام قاعدة الإخوان على مصراعها . والاحتلال بدوره صب المزيد من الزيت على نار القوى الأصولية ودعمها بقوة ، حتى أن الصحفى الإسرائيلى (رون بن يشاي) يعترف فى "يديعوت احرنوت " عدد (١٩٨٨/٩/١٦) فى مقدمة مقابلة له مع الشيخ أحمد ياسين زعيم حركة " حماس " فى قطاع غزة ، يعترف بأن إسرائيل فى السبعينيات قد شجعت غو العنصر الإسلامى كقوة مضادة للمنظمة فى قطاع غزة ، فبنيت منات المساجد بتقاضى من السلطة الصهيونية ، وغضت السلطة أيضاً النظر عن الأموال السعودية للإخوان المسلمين وللمجمع الإسلامى فى قطاع غزة .

هذه هى عوامل النشوء داخلياً وخارجياً ، فهاهى العوامل التى أدت لنمو الحركة الأصولية الفلسطينية ؟ وما هو سر التباين فى حجم هذه الحركة بين كل من قطاع غزة والضفة الفلسطينيان لصالح قطاع غزة ؟

إن عوامل النمو هى ذاتها عوامل النشوء المذكورة أعلاه مضافاً إليها مايلي :

١- الضربة العسكرية القاسية التى وجهت للثورة الفلسطينية فى لبنان عام ١٩٨٢ ، والتى انتهت بخروج المقاومة الفلسطينية من بيروت ، وما أعقبها من مجزرة صبرا وشاتيلا ، ثم هجوم حركة أمل على المخيمات الفلسطينية لما يزيد عن عامين . هذا الأمر أدى بالقوى الإسلامية لمحاولة الظهور بمظهر البديل القادر على إيجاد طوق النجاة لشعبنا .

٢- انقسام م . ت . ف . بعد ذلك .

٣- الاقتتال الفلسطينى - الفلسطينى عام ١٩٨٣ ، بين جناحين من حركة فتح ، أحدهما بقيادة ياسر عرفات والثانى بقيادة المنشق أبر موسى ، هذا الاقتتال الذى عكس نفسه سلباً على الجماهير الفلسطينية هنا فى الداخل والتى كانت تحس بالمرارة والألم من الاقتتال فيما سيطر الاحتلال مستمرة

أطروحة هذه الحركة لتغيير المجتمع أولاً ومحاربة الأفكار الإلحادية أولاً جعلها تقف في تناقض مع القوى الوطنية أساساً وليس مع الاحتلال .

إن الحركة الأصولية الفلسطينية (الإخوان المسلمين) قد نشأت كحركة ذات طابع مزدوج :

- فمن جهة طرحت ما تطرحه عموم حركات الإخوان في الوطن العربي من تأجيل تحرير فلسطين لما بعد دولة الخلافة ، وطرحت أيضاً تغيير المجتمع عبر الدعوة ونشر الأفكار الإسلامية دون التصدي لمسألة السلطة وضرورة تغييرها . وهذا ما جعلها ترهن تحرير فلسطين بجهاد المسلمين من الخارج بوصف ذلك فرض عين على هؤلاء وليس على مسلمي الداخل ، وجعلها أيضاً لا تدخل في تنافس مع الاحتلال باعتباره سلطة ، بل مع القوى الوطنية واليسارية الفلسطينية بوصفها قوى اجتماعية لها نفوذ بين الجماهير .

ومن جهة أخرى انتمى لصفوفها بعض قطاعات اللاجئين الذين رأوا في الحركة الأصولية رافعة الخلاص واستعادة ماسلب من الوطن عامي ٦٧ ، ١٩٤٨ سواء بسواء ، وفيما نشأت حركة الإخوان المسلمين كحركة دينية تناهض القوى الوطنية ولا توجه لها ضد الاحتلال ، فإن وجود مثل هذه القواعد في صفوفها قد فرض تحويل المسار ضد الاحتلال مع بدء الانتفاضة ، وقد كانت هنالك حاجة ماسة للانتفاضة لتحويل حركة الإخوان إلى حركة وطنية مناضلة ولو مؤقتاً . هذا فيما كانت ممارسات الإخوان قبل الانتفاضة أحد العوامل لبروز " حركة الجهاد الإسلامي " كحركة وطنية مكافحة لها انتقاداتها على الإخوان وممارساتهم ، وتتخذ موقفاً منفتحاً على القوى الوطنية والتحالف معها ضد الاحتلال باعتباره العدو الأساسي ، وليس القوى الوطنية .

وقد اتسم دور حركة " حماس " في الانتفاضة بالسماح التالية :

(١) بروز تناقض داخل الحركة بين تلك القيادات التي تعايشت مع القوى الوطنية في السجون وفي الحياة اليومية ، وبين تلك القيادات ذات الطابع الديني المحض من أئمة مساجد وشيوخ وخريجي معاهد دينية وجامعات ، ويدهي أن الأوائل هم الأكثر نضالية واستعداداً للانفتاح والتعاون مع القوى الوطنية .

(٢) بروز تناقض آخر بين القيادة الأقل استعداداً للنضال ، وبين قاعدة " حماس " وخاصة أبناء مخيمات اللجوء من قاعدتها ، والذين وصل الأمر ببعضهم إلى درجة القيام بأعمال مسلحة (وإن كانت محدودة العدد) بدون تنسيق أو توجيه من القيادة .

(٣) التناقض الثالث برز بين " حماس " ككل وبين مجمل الحس الشعبي الذي وقف مع بداية الانتفاضة مطالباً بالإخوان المسلمين بالمشاركة في الانتفاضة ، بدل الاستمرار ضد القوى الوطنية كما كان حالهم قبل الانتفاضة . وهذا اضطر قيادة الإخوان لإعلان تشكيل حركة المقاومة الإسلامية لكي لا يفقدوا قاعدتهم الشعبية ، ففي زمن النضال يسقط ويتلاشى من الوجود جماهيرياً من لا يناضل .

وطبيعي أن دور المسلمين العاديين غير المؤثرين سياسياً قد مثل الدور الرئيسي في الضغط على الإخوان المسلمين لأخذ منحى نضالي .

(٤) تميز سلوك حركة " حماس " الانتفاضي بما يلي :

(أ) في الشهور الأولى للانتفاضة : إصدار بيانات مغايرة لنداءات القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة بدون أن تتضمن هذه البيانات برامج نضالية وأيام فعاليات ضد الاحتلال .

(ب) في الشهور اللاحقة (من نيسان حتى تشرين ثان) : إصدار بيانات مغايرة مع تضمينها دعوات لأيام إضراب بحيث تكون الدعوات الإضرابية منسقة مع ما يرد في بيانات القيادة الموحدة . وإن صدرت أيام إضراب مغايرة في بعض نداءات " حماس " فقد كانت لا تجد صدى في الشارع ولا تستجيب لها الجماهير .

(ج) بعد تشرين الثاني راحت " حماس " تدعو في بياناتها لأيام إضراب مغايرة لإضرابات القيادة الموحدة واستطاعت فرض هذه الأيام على الشارع بفعل عاملين :

الأول : تهديد الجماهير من جانب " حماس " ورشق الحجارة على السيارات والناس الذين يتحركون في أيام إضراباتها ، وإحراق المحلات التجارية لمن لا يلتزمون بإضراباتها . وهذا ما خلق لدى الجماهير التزاماً بإضرابات " حماس " قائماً على الخوف .

الثاني : التراجع النسبي في بيانات القيادة الموحدة من حيث عدد أيام الإضرابات الشاملة ، ومن حيث مستوى الفعاليات النضالية التي تدعو لها هذه البيانات ، وهذا ما أتاح لدعوات " حماس " الإضرابية أن تبرز على السطح وتنجح . وقد ترافق ذلك مع عدم إقدام القوى الوطنية على تعبئة الجماهير بدرجة كافية للتصدي لإضرابات " حماس " ، كما أن القوى الوطنية أبت الإقدام على الصدام مع " حماس " في أيام دعواتها الإضرابية خشية تحول الصراع من صراع ضد الاحتلال إلى صراع فلسطيني - فلسطيني ، وقد استغلت

لبعض قيادات حماس على تشجيع الاتجاه التساوى عند بعض هذه القيادات ولدى البعض الآخر ممن لم يعتقلوا .

إن هذه الموافقة تفرع جرس الإنذار بإمكانية تحقيق مساومة بين الاحتلال وبين "حماس" فى لحظة تخفت فيها حدة الانتفاضة . وطابع "حماس" كحركة دينية غير ذات طابع تضالى وطنى هو عامل إضافى قد يجرها باتجاه إجراء هذه المساومة ، والعودة من خلالها لطابعها وإعادة توجيه حراكها حيث كانت ، أى ضد القوى الوطنية واليسارية بما يخدم الاحتلال وسياساته . وإذا كانت الاعتقالات فى حالة القوى الوطنية تفرز جذرية مواقفها ، فإن حالة حماس المتأرجحة بين النضال ضد الاحتلال من جهة ، والنضال ضد " الكفر والإلحاد " من جهة أخرى يجعلها على استعداد للمساومة نتيجة ضغوطات الاعتقالات . وفى الفترة الأخيرة اعتقل الاحتلال قياداتهم فى كل من الضفة وغزة .

(٣)

فى ظل الانتفاضة اتسم تعامل القوى الوطنية جميعا مع "حماس" بالسماح التالية :

(١) الترحيب الشديد بانخراط حركة الإخوان المسلمين فى النضال الوطنى بعد طول استنكاف .

(٢) دعوة حركة "حماس" الناشئة للمشاركة فى القيادة الوطنية الموحدة ، باعتبارها إطارا نضاليا ، وبدون أن يعنى هذا الأمر إلزاما كاملا " لـ حماس " ببرنامج منظمة التحرير الفلسطينية . فالقيادة الوطنية الموحدة إطار ميدانى نضالى والالتزام به لا يشترط الالتزام الكامل ببرنامج المنظمة . وهكذا قيل "لـ حماس" وكان هذا القول تعبيراً عن موقف فى غاية المرونة وهدفه اجتذاب حماس للمشاركة وإنهاء دورها النشاط الذى يبرز وكأن هنالك قيادتين للشعب الفلسطينى فى الداخل .

بل إن المرونة قد تجاوزت هذا الحد إلى درجة أن طرحت بعض القوى الوطنية الحديث المباشر مع "حماس" على أساس :

(أ) إما أن تلتزم بندايات القيادة الموحدة ولا تصدر نداءات خاصة .

(ب) وإذا ما أصرت على الاستمرار فى إصدار نداءات خاصة أن تكون هذه النداءات حاملة لنفس البرنامج النضالى الذى تتضمنه نداءات القيادة الموحدة ، وذلك كيلا تحدث بلبلة

"حماس" هذا الانضباط العالى من القوى الوطنية أسوأ استغلال ولا زالت تستغل حتى لحظة كتابة هذه المقالة .

(٥) بالنسبة لمشاركة "حماس" فى النضال الانتفاضى فقد أخذ الأشكال التالية : -

(أ) إصدار البيانات والنشرات والتى راحت لغتها تتصاعد أكثر فأكثر من م . ت . ف . بعد المجلس الوطنى التاسع عشر ، منددة بالموافقة على ٢٤٢ والتنازل عن أجزاء من فلسطين للعدو ، حتى أن "أحمد ياسين" فى مقابلته المذكورة مع الصحفى الإسرائيلى (رون بن يشاي) (يديعوت ١٩٨٨/٩/١٦) قد قال بأنه ضد الحكم الذاتى والتفاوض مع إسرائيل وأنه مع دولة على كامل التراب الفلسطينى . وأحمد ياسين هذا هو رئيس المجمع الإسلامى فى قطاع غزة ، سجن عام ١٩٨٤ لوجود سلاح فى منزله واتهم بالانتماء للجهاد الإسلامى ، وبعد أن أفرج عنه فى صفقة التبادل عام ١٩٨٥ أصبح من قادة "حماس" الأساسيين فى قطاع غزة ... وفى نشرة "حماس" (بدون تاريخ) هجوم على قرارات المجلس الوطنى التاسع عشر ، وفى نشرة سابقة لها هجوم كاسح على مبادرة شولتز (انظر الملاحق) .

(ب) الإحجام عن المشاركة فى إلقاء الزجاجات الحارقة وأعمال الطعن ومجمل الأشكال العنيفة سوى لحالات فردية وبدون قرارات من القيادة والاكتفاء بالمشاركة فى المسيرات الجماهيرية السلمية الواسعة .

(ج) القيام بمسيرات وتحركات وكتابة شعارات ضد " المؤتمر الدولى " و " سياسة م . ت . ف . وتنازلات قياداتها ، وإحراق العلمين السوفيتى والأمريكى معا وإطلاق هتافات ضد الشيوعية والولايات المتحدة سواء بسواء ، وهذا حصل فى أكثر من صيغة ، وسرى بعد قليل أن هذه الشعارات المزيدة قد ارتبطت بالسعى نحو عقد مساومات مع الاحتلال من وراء الكواليس .

(٦) التناقض بين مقولات "حماس" وشعاراتها العالية ، وبين ممارستها السياسية كما يتبدى من النقطة السابقة ، وهذا ما يؤكد أن الشعارات ليست سوى شعارات وليست برنامجا للعمل والتطبيق الفعلى ، وقد أنت موافقة الشيخ " أحمد ياسين " فى مقابلة مع التلفزيون الإسرائيلى على شعار " الانتخابات السياسية " الذى طرحه رابين شاهدا على ما نقول .. فبمجرد إعلان تلك المبادرة وافق عليها الشيخ ياسين ، ولا يخفى أن المشاركة مبعثها منافسة م . ت . ف . والرغبة فى إجرائها لإثبات أن ساحة الداخل هى للقوى الأصولية وليست لـ م . ت . ف . وقد ساعدت اعتقالات الاحتلال

للجماهير ، ولكي لا تصبح زيادة أيام الإضراب أقالا عليها .

وقد أحجمت "حماس" عن الاستجابة للدعوات الوطنية للتنسيق ، وبرز التباين واضحا بين قيادات منها ترغب في الاستجابة ، وأخرى لا ترغب ، واستطاعت الثانية كبح الأولى ولجمها ، خاصة وأن لها الأغلبية .

وجاء لاحقا عامل ساعد "حماس" على الإحجام عن التعاون مع القوى الوطنية ، وهذا العامل هو " جبهة الإنقاذ " وتحديدا أبو موسى وأحمد جبريل ، فهؤلاء فتحوا حواراً مع المبعدين من عناصر "حماس" للخارج ، وبعد المجلس الوطنى التاسع عشر اتفقوا على تشكيل " جبهة وطنية متحدة " تشكل أساسا لتكوين بديل عن منظمة التحرير الفلسطينية ، على أن يعقد مؤتمر شعبى فى غضون عدة شهور لتشكيل هذه الجبهة ، وراحت "إذاعة القدس" التى يديرها أحمد جبريل تذيع بيانات "حماس" بدل بيانات القيادة الوطنية الموحدة . ومعروف أن القيادة العامة يوجد داخلها تيار إسلامى ، وهذا التيار يريد اليوم ركوب موجة "حماس" لخلق تواجد للقيادة العامة فى الداخل من خلال "حماس" ، ومعلوم أن قوى " جبهة الإنقاذ " عموما لا وجود لها فى الداخل .

وحتى لحظة كتابة هذه المقالة كانت " حماس " لازالت تصدر بيانات مغايرة لبيانات القيادة الموحدة . ولكن المستجد منذ مطلع شباط هو ما يلى :

(أ) أن الشارع لم يعد يلتزم بإضراباتهم ، كما أنهم قلصوا عدد أيام الإضرابات التى يدعون لها فى نداءاتهم الأخيرة .

(ب) أنهم لم يعودوا يستخدمون أسلوب التخويف وحرق الممتلكات ورشق الحجارة لفرض إضراباتهم على الجماهير ، خاصة فى الضفة الفلسطينية .

وهذا المستجد له علاقة بما يلى :

(أ) تراجع نفوذهم جماهيريا بفعل ممارساتهم ضد الجماهير خلال الشهور الماضية للانتفاضة ، وهذا ما يبين أن "حماس" ليست سوى "قوة" وستنتهى ، وهذا نعالج أسبابه ومبرراته فى القسم اللاحق من هذه المقالة .

(ب) وجود مصلحة لهم فى شعار " الانتخابات السياسية " الذى طرحه رابين ، مما يجعلهم غير معنيين بإبراز وجههم

النضالى ضد العدو من خلال إضرابات تستنزف اقتصاد العدو ، وأصبحت الدعوات للإضراب مجرد دعوات كلامية ، وهذا ينقلنا للقسم التالى : حول مستقبل "حماس" .

(٤)

هنالك عناصر متعددة تتحكم فى مستقبل حركة " حماس " فى وطننا ، منها ما يتعلق بالحركة نفسها ، ومنها ما يتعلق بصلاتها مع الحركة الإسلامية فى الجزء المحتل من الوطن عام ١٩٤٨ ، وما يتعلق بصلاتها مع القوى الإسلامية وحركات الإخوان المسلمين فى الوطن العربى .

أما ما يتعلق بالحركة نفسها فقد أثبتت فى السياق السابق أن بنية الحركة وعدم اتخاذها لموقف محدد من مسألة السلطة والانقسام فى داخلها بين مسألة الجهاد ضد اليهود ومسألة الجهاد ضد إسرائيل ، والفارق الكبير بين شعاراتها وبين قدرة بنيتها التنظيمية على تنفيذ هذه الشعارات ، وكذلك الفارق بين أطروحاتها النظرية القصدية وبين ممارساتها الفعلية اليمينية والهابطة .. كل ذلك يحول دون تمكين الحركة من الفعل فى الواقع الفلسطينى بطريقة تجعلها تكون القائد المستقبلى لشعبنا ، وقد أتت موافقة الحركة على شعار الانتخابات السياسية لرابين ، وماتبعه من عدم جدية من جانبها فى فرض إضراباتها المغايرة لإضرابات القيادة الموحدة على الشارع .. أتت هذه المظاهر لتؤشر لبداية تراجع الحركة نضاليا ، وللشروع فى المساومة مع الكيان الصهيونى ، وهذا فيما لو استمر سيؤدى لمزيد من الخسائر لها .

والملفت للنظر هنا هو التناقض الشاسع بين مواقف الحركة فى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ ، وبين مواقف الحركة ذاتها فى فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ ، ومعروف هنا فى الوطن أن الأخيرة تتلقى الدعم من الأولى فيما أعلنت الأخيرة مراراً وتكراراً كونها ملتزمة بالقانون الإسرائيلى وأن أعضاءها هم مواطنون أسرائيليون ، فكيف يستقيم ذلك مع طرح الحركة فى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ لمسألة التحرير الشامل ودحر الكيان بصورة كاملة ورفض شعار المؤتمر الدولى لأنه يؤدى للتفريط بالجزء المحتل من الأراضى الإسلامية عام ١٩٤٨ ، .. أم أن " لكل مقام مقال " ؟ .. إن هذا لعمرنا ليثبت وبصورة ساطعة أن حركة الإخوان المسلمين فى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ قد جرت للمساهمة فى النضال الوطنى عبر الانتفاضة جراً ، فيما كانت لاتضع النضال على جدول أعمالها البتة ، وكل ما سعت إليه هو نشر الأفكار الدينية والتصادم فى سياق ذلك مع القوى الوطنية ومع اليسار .

موقف اليسار الفلسطيني

انطلاقاً من ثلاثة أبعاد (البعد القرآني ، والبعد الواقعي ،
والبعد التاريخي) .

ب) لكونه يطرح الكفاح المسلح كوسيلة لتحرير
فلسطين ، وهذا ما لا تطرحه حركة الإخوان المسلمين .

وبكل الأحوال ، فإن تحليل الدكتور محمود لواقع الحركة
الإسلامية في الوطن العربي (ملاحظة : لم يشر ولو بكلمة
واحدة للحركات الإسلامية في لبنان كحزب الله مثلاً) .. هذا
التحليل يؤكد أن هذه الحركة ليست ولن تكون داعمة
لحركتنا الفلسطينية من أجل حسم مستقبل أصولي
لفلسطين .. وهنا قد يثار السؤال ، ولربما بصورة قلق على
لسان بعض المفكرين التقدميين العرب : لكن ألن تشكل
"حماس" بنهوضها النضالي حافزاً لتحريك نضالي لنظيراتها
العربية ، مما يؤسس بالتالي لمستقبل أصولي للعالم العربي
يجلب الكوارث لكل ما هو تقدمي وإيجابي ؟ .. إن الجواب
على هذا السؤال هو بالسلب بسبب طابع حركة "حماس"
غير النضالي وطنياً ، على أن المسألة بالتحليل الأخير
مرهونة بالقوى التقدمية العربية ومدى قدرتها على تفعيل
طاقاتها باتجاه رسم مستقبل ديمقراطي اشتراكي للعالم
العربي ، ويحتل هذا العامل أهمية ، خاصة وأن التهديد
الأصولي لا يتأثر من جانب الإخوان المسلمين لوحدهم ، بل أن
هنالك قوى إسلامية أخرى عديدة ، ولربما تكون أكثر خطراً
من الإخوان المسلمين على المستقبل التقدمي للعالم العربي .

وفي سياق التحليل السابق حول إمكانية المستقبل
الأصولي لفلسطين أجملنا ٣ عوامل تحول دون ذلك اعتبرناها
بديهية : -

الأول : هو الطابع الكفاحي لحركة التحرير الوطني
الفلسطيني ممثلة بفصائل منظمة التحرير الفلسطينية
الرئيسية على وجه أخص ، والتراث النضالي الكبير لهذه
الحركة ، والذي يمنع إمكانية خلق وجود مواز أو متفوق
عليه ، طالما استمر الوهج النضالي الوطني مشتعلًا بدون
تقديم تنازلات سياسية جوهرية لصالح الامبريالية
والصهيونية .

الثاني : علاقات "حماس" المميزة مع النظامين الأردني
والسعودي ، ولم تنته بعد حملة النظام الأردني ضد الإخوان
المسلمين في الأردن إرضاءً لسوريا ، بل استمرت . والملفت
لنظر أن فك الارتباط الأردني مع الضفة الفلسطينية لم
يشمل دائرة الأوقاف الإسلامية التي بقيت مرتبطة بالأوقاف
الأردنية ، كما استمر الحال السعودي يتدفق على المؤسسات

إن هذا التناقض الشاسع بين مواقف جناحين للحركة داخل
وطن واحد هو أحد العوامل التي تحول وستحول دون
مستقبل أصولي فلسطين ، خاصة وأن الجماهير لن تحسم
الأرجحية لقوة تعيش هذا التناقض .

أما على صعيد علاقة "حماس" مع الشقيقتين
العربيتين ، فنترك الحديث في هذا الشأن لكتاب صدر محلياً
هذا العام باسم " المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية
الفلسطينية " بقلم الدكتور إسلام محمود (وعلى الأرجح أن
هذا اسم مستعار كاسمنا الذي عنواننا به هذه المقالة) ..
فالدكتور محمود في كتابه يشير إلى الحركة الإسلامية في
مصر منتقداً إياها في رفضها مجابهة السادات وموقفها
الداعي للتريث في فرض الشريعة الإسلامية ، أما السعودية
فيقول بأن لا وجود لحركة إسلامية مستقلة عن النظام
فيها ، فيما أجل أصوليو الأردن إقامة الدولة الإسلامية في
الأردن لما بعد إقامتها في العراق وسوريا ، وفي السودان
تحالفت الحركة الإسلامية مع النيميري . وجميع الحركات
الإسلامية المذكورة تؤجل الجهاد لتحرير فلسطين لما بعد قيام
دولة الخلافة ، طارحة جميعها بأننا نعيش اليوم في " العهد
المكي " السابق لقيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة في
عهد الرسول . والدكتور محمود في كتابه المذكور (بدون دار
نشر) يقول بأن الحركة الإسلامية قد أثبتت فشلها لتأجيلها
تحرير فلسطين لما بعد قيام دولة الخلافة ، أما الحركة الوطنية
الفلسطينية فقد أثبتت فشلها لأنها عملت ضد إسرائيل
وأهملت الأنظمة العربية فضربتها الأنظمة . وبدل هذا وذاك
فإن الدكتور محمود يدعو إلى حركة إسلامية جهادية توحد
القوى الإسلامية الجهادية وتشكل طليعة الأمة الإسلامية
لتحرير فلسطين ، ويقول الدكتور محمود بأن تحرير فلسطين
يجب أن يتم في الوقت الذي تجرى فيه عملية جهادية
لإسقاط أحد الأنظمة المحيطة بفلسطين على أن تحدد القوى
الإسلامية الجهادية معاً هذا النظام .. والملفت للانتباه أنه لم
يطرح في كتابه نظاماً معيناً لإسقاطه ، ولربما يكون باعث
ذلك الرغبة في الحفاظ على سرية الأمر ، أو لربما لا يريد
الدكتور محمود مهاجمة النظام الأردني ، خاصة وأنه يذكر
في كتابه بالتقيد والتهجم النظام السوري مراراً ، فيما لا يشير
للنظام الأردني بالنقد سوى في موضعين صغيرين وبكلمات
قليلة وخجولة وأقرب للأسلوب غير المباشر .

ورغم عدم الوضوح في موقف الدكتور محمود من النظام
الأردني فهو أقرب للطرح الجهادي ، وليس طرح الإخوان
المسلمين وذلك لسببين :

أ) لكونه يطرح مركزية القضية الفلسطينية في الإسلام

الإسلامية في قطاع غزة ، وفي فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ ، وبدون أن تمر عبر قنوات منظمة التحرير الفلسطينية .

الثالث : التراث النضالي المميز لليسار الفلسطيني والذي ارتقى إلى مستوى قرز رموز له من الصعب تجاوزها ، بل وإن موازين القوى في الداخل ليست كموازين القوى الوطنية في الخارج.

هذه العناصر جميعا تحول دون مستقبل أصولى لفلسطين بقيادة " حماس " ، وكما أن المستقبل في العالم العربي هو أساسا بأيدي القوى التقدمية العربية ، فإن المستقبل الفلسطيني هو بأيدي اليسار الفلسطيني أساسا .

وكل العوامل التي ذكرناها والتي تحول دون مستقبل أصولى لفلسطين ، لن تحول دون ذلك فعليا وستكون فقط عوامل تعطيل وتأخير مؤقتة . أما عامل التعطيل الحقيقي فهو نهوض اليسار الفلسطيني وتنامي جماهيريا وتوحده ، واليسار الفلسطيني لاشك لديه القدرة والمحفزات الكافية لاستنهاض طاقاته ، فتراثه في العمل العسكري والسياسي والجماهيري متجذر وامتد إلى كل قرية ومدينة ومجتمع ، وهذا التراث سيساعده أيما مساعدة .

(٥)

ولكن السؤال الذي يبقى عالقا هو : طالما أن إمكانيات " حماس " في حسم المستقبل الفلسطيني ضعيفة ومحدودة بعاملين فقط هما : دعم جبهة الإنقاذ ، والثاني : التنازلات المجانية لقيادة م.ت.ف. بما يجعل " حماس " تحاول الظهور بمظهر البديل ، ألا تتوفر في المقابل إمكانية لأن تحسم حركة " الجهاد الإسلامي " أو أية تيارات إسلامية أخرى هذا المستقبل لصالحها ؟

إن واقع الجهاد الإسلامي في فلسطين يتركز في المعالم الأساسية التالية :

(١) من ناحية القوى " فالجهاد الإسلامي " هم القوى السادسة بين القوى في الداخل .

(٢) ضعف الشعبية في فلسطين يحول دون تنامي تيار " الجهاد الإسلامي " الذي هو تيار شعبي أساسا لما يفعل الثورة الإيرانية ، ولعل هذا ما يفسر تحول قادة كبار لحركة الإخوان المسلمين إليها من الجهاد الإسلامي ومنهم : الشيخ

أحمد ياسين في قطاع غزة ، والشيخ عبد الله عز درويش من كفر قاسم . والأول قال في مقابله مع صحيفة " يديعوت أحرونوت " الإسرائيلية إن إيران ليست دولة إسلامية " لأن الإسلام يحرص على الإنسان ولا يرسله للحرب ليقتل " على حد تعبيره ، وكلاهما (أحمد ياسين وعبد الله عز درويش) اعتقلا وحكما في قضايا تمت بصلة للأسلحة، ثم " تابا " عن ممارسة هذه القضايا بانتسابهما بعد تحررها لحركة الإخوان المسلمين .

(٣) ما أوجدته حركة " الجهاد الإسلامي " في فلسطين حتى الآن لا يتعدى مجموعات عسكرية. تقوم ببعض العمليات ثم تعتقل ، ولم تستطع الجهاد بناء وجود تنظيمي مركزي على مستوى فلسطين بأسرها ، أو على الأقل على مستوى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ ، ويبدو أن توجهها السريع للعمل الكفاحي وما يترافق مع ذلك من " خيال اقتحامي " كما يسميه هادي العلوي ، يحول دون تركيزها على البناء التنظيمي أولا ، ثم الشروع بأعمال كفاحية كخطوة ثانية .

(٤) ما تثيره " هالة مصطفى " في مقالها حول " الجهاد الإسلامي في الأرض المحتلة " (قضايا فكرية الكتاب السادس) حول علاقة الجهاد الإسلامي بحركة فتح يحتاج إلى تدقيق ، فحركة الجهاد الإسلامي هي حركة جهادية كفاحية ، ترفض التسوية والمؤقر الدولي وأسلوب المفاوضات ، وبالتالي فإن علاقتها بفتح ليست علاقة تنسيق أو تحالف على مستوى قيادي ، بل دعم من عناصر قاعدية في فتح أو من هذا المسئول العسكري أو ذاك في فتح فقط ، والأرجح أن مساعدة فتح لبعض المجموعات الجهادية قد تم على أساس تنظيمهم لفتح وليس أي شيء آخر ، ويبدو أن عناصر الجهاد قد تصرفوا بصورة براجماتية في هذه المسألة : القول لفتح نحن فتح لكسب التدريب والحصول على الأسلحة ، ثم القيام بعد ذلك بالعمليات باسم الجهاد الإسلامي .

(٥) توجههم الأساسي ضد الاحتلال يجعلهم على تحالف مع القوى الوطنية الفلسطينية ، لذلك نرى أن علاقتهم مع هذه القوى علاقة طيبة وذلك بعكس الإخوان المسلمين . هذه هي سمات " الجهاد الإسلامي " التي تجعلهم أقل قدرة من حماس على حسم مستقبل وطننا باتجاههم . أما باقي التيارات الإسلامية الموجودة في فلسطين ، فهي " التبليغ " و " التكفير والهجرة " والمتصوفين " والسلفيين " و " حزب التحرير " ، والأخير أكبر هذه القوى وموجود في قطاع غزة وشمال الضفة ، وهو يطرح أن تحرير فلسطين هو فرض عين

موقف اليسار الفلسطيني

الضفة وغزة ، فيما " التبليغ " و" التكفير والهجرة " يقتصرون على آحاد في قطاع غزة .

وأخيرا ، فإن واقع المرونة الذي تعاملت من خلاله القوى الوطنية واليسار الفلسطيني مع التيارات الأصولية الفلسطينية يجعل من المستبعد أن تتحقق الاحتمالية الأولى التي طرحها " هادي العلوي " في مقالة له (أى احتمالية الصدام مع تلك التيارات على حساب الصدام مع الاحتلال) ، هنا إلا إذا بادرت القوى الأصولية نفسها بالصدام وكررت مرارا ، وهذا الأمر الأخير ممكن ، والرجعية هي دائما أول من يضع اللجنوء للسلاح على رأس الأجندة حسب تعبير لينين . هذا فيما يبقى الباب مفتوحا على مصراعيه أمام احتمال " هادي العلوي " الثاني (احتمال المباراة الكفاحية بين اليسار ومجمل القوى الوطنية الفلسطينية وبين تلك القوى ضد الاحتلال) ، هذه المباراة التي يتوجب أن تخاض وأن يتم كسب جولاتها بتتابع لتتوج بتحقيق الانتصار لليسار الفلسطيني أساسا ، ولعموم الحركة الوطنية الفلسطينية ، وإنشاء مجتمع فلسطيني ديمقراطي اشتراكي بعد دحر الاحتلال .

على المسلمين خارج فلسطين وسكان فلسطين المسلمين لا يعدون كونهم سبايا في أيدي الغازي الكافر ، وفلسطين يتوجب الهجرة منها كأرض يسيطر عليها الكفار ، ولهذا فهم يتخذون موقفا حازما ضد المشاركة في النضال الوطني الفلسطيني ، وعناصرهم تلتزم بالإضرابات مرغمة لكونها لا تستطيع الخروج عن الإجماع الجماهيري فقط ، وفي مجالسهم يتحدثون عن الانتفاضة بوصفها مؤامرة بين بيريز وحسين وعن شهداء الثورة الفلسطينية بوصفهم " فطيس " ويعتبرون " الوطنية " مسألة كفر وإلحاد ، فيما يتوجب فقط الجهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية فقط من خلال الطريق الانقلابي كما يسميه مؤسس الحزب " تقى الدين النبهاني " .. وهذا الحزب يتميز بتكوين عقائدي متزمت وروح انغلاق وعصبوية وباتضباط تنظيمي حديدى مبني على فهم واسع لقضايا التنظيم ، ومن يريد الاستفاضة في هذا المجال عليه العودة لكراس " التكتل الحزبي " لتقى الدين النبهاني والذي حصلنا على طبعته الثانية (منشورات حزب التحرير الاسلامي - ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م)

أما " المتصوفون " و" السلفيون " فيتواجدون كأفراد في

(ملحق)

(قراءة في بعض بنود ميثاق حركة "حماس")

يتكون ميثاق حركة "حماس" من مقدمة ، مضافا إليها ٣٦ مادة موزعة على خمسة أبواب وخاتمة :

- (١) الباب الأول : التعريف من مادة ١ إلى مادة ٨ .
- (٢) الباب الثاني : الأهداف من مادة ٩ إلى مادة ١٠ .
- (٣) الباب الثالث : الاستراتيجية والوسائل من ١١ إلى مادة ٢٢ .
- (٤) الباب الرابع : تحت عنوان "مواقفنا من " ويمتد من مادة ٢٣ إلى المادة ٣٣ .

- (٥) الباب الخامس : بعنوان " شهادة التاريخ " وهو المادتان ٣٤ و ٣٥ . ومادة ٣٦ وضعت تحت عنوان " الخاتمة " .

والنقاط التالية تلقي الضوء على بعض ماورد في الميثاق : -
(١) في المقدمة ورد أن " انطلاق الحركة جاء عندما نضجت الفكرة " (ولاندرى لماذا نضجت الفكرة فقط بعد مرور عشرين عاما على الاحتلال ؟) ، ووردت دعوة لنيل العنف ، وتقويت محاولات الدس والبيانات المزورة ، ورفض التمييز والمحافظة على استمرار النضال ، وتأمين لكل الجهود الهادفة لمقاومة الاحتلال مهما صغرت .

(٢) في الباب الأول :

المادة رقم - ٢ - تحدد كون حركة "حماس" هي جناح للإخوان المسلمين في فلسطين فيما المادة رقم - ٥ - تقول إن "حماس" هي حركة لكل مسلمى بقاع الأرض ، ومادة ٦ تتحدث عنها كحركة فلسطينية متميزة تعطى ولايتها لله ، وتسعى لرفع راية الله على كل

شبر من فلسطين " وتشير المادة " ٧ " إلى كونهم امتدادا لجهاد عز الدين القسام ، وجهاد ١٩٤٨ ، وتتحدث المادة عن عمليات جهادية لهم عام ١٩٦٨ ، والمادة تتضمن حديثا عن " تباعد الحلقات التي خالت دون مواصلة الجهاد الخ " .. وتتساءل هنا : ماهى العوامل التي حالت دون التواصل ؟ .. وبالتالي هل جهادهم أثناء الانتفاضة سيتواصل أم سيتوقف كما توقف بعد ١٩٤٨ ، ثم بعد ١٩٦٨ ؟

(٣) في الباب الثاني : مادة " ٩ " تتحدث عن منازلة الباطل وقهره ودحره بدون تحديد لماهية " الباطل " ، مما يشير لإمكانية الانتقال للصراع مع القوى الوطنية مجددا في المستقبل تحت شعار كونها " باطلا " (٤) في الباب الثالث :

مادة ١١ : عدم التفريط بأى شبر من فلسطين لأنها " رفق إسلامي " .

مادة ١٢ : تتحدث عن الوطنية بوصفها جزءا من العقيدة الدينية .
مادة ١٣ : تتحدث عن رفض الحلول السلمية والمؤتمرات الدولية والتفريط بأجزاء من فلسطين ، وتأكيد أن فلسطين تستعاد بالجهاد فقط .

مادة ١٤ : تتحدث عن تعبئة الدائرة العربية والإسلامية لتحرير فلسطين ، وأن ذلك هو غرض عين على كل مسلم حيث كان .

مادة ١٥ : تتحدث عن محاربة " الفز والفكرى " وبث روح الجهاد في الأمة ، ثم القيام بالجهاد نفسه . وهذا الهند يحوى في طياته أيضا

قضايا فكرية

إمكانية التراجع عن النضال ضد الاحتلال للنضال ضد الشيوعية واليسارية والقوى الوطنية .

مادة ١٦ : تتحدث عن ضرورة الجمع بين دراسة الإسلام ومواكبة روح العصر .

المادتان ١٧ و ١٨ : تتحدثان عن دور المرأة وواجباتها في تربية الأطفال والأعمال المنزلية، أي بطريقة فيها انتقاص من حرية المرأة وابقاء تبعيتها للرجل .

المادتان ٢٠ و ٢١ : تتحدثان عن التكافل الاجتماعي ، وضرورة اندماج أعضاء حماس بين الناس وتبنى مطالبهم والسعى لتحقيقها .

المادة ٢٢ : تتحدث عن وقوف الأعداء وراء " الثورة الفرنسية والشيوعية ومعظم ما سمعنا ونسمع من ثورات هنا وهناك " ، أضف إلى ذلك قالاعداء هم الذين أسسوا عصبة الأمم ، ثم هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن ليحكموا من خلالها العالم . وتنتهي المادة بالتأكيد على أن الغرب والشرق يدعمان العدو سواء بسواء ١١١ .

(٥) في الباب الرابع :

المادة ٢٣ : تتحدث عن نظرة احترام وتقدير للحركات الإسلامية الأخرى .

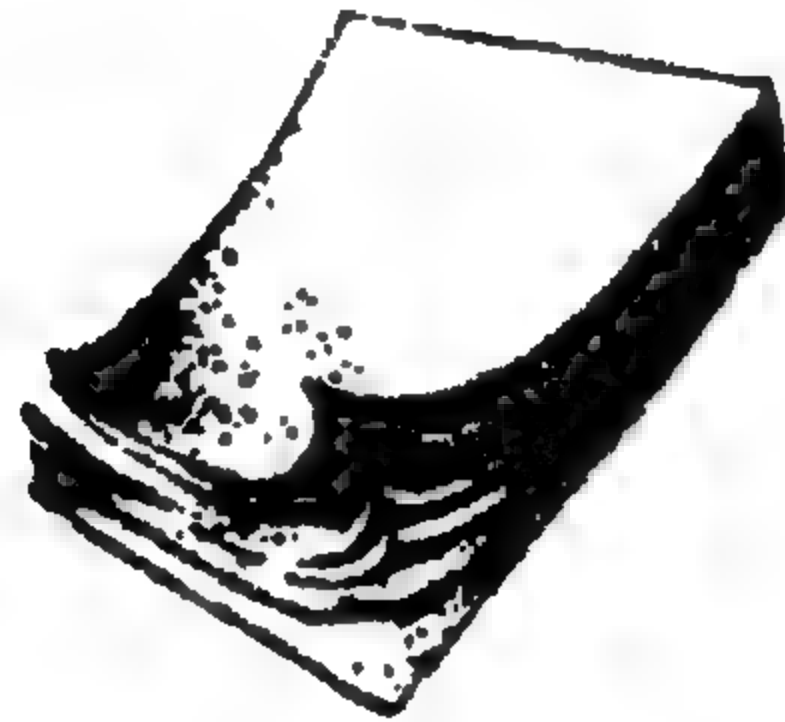
المادة ٢٤ : بالنسبة للحركة الوطنية الفلسطينية " سبيلها الاحترام ... ونشد على يدها ما دامت لاتعطى ولاءها للشرق الشيوعي أو للغرب الصليبي (لاحظوا الشرط : الكاتب) " ، وتؤكد المادة أنهم سيكونون سنداً وعوناً للحركات الوطنية من أجل تحرير فلسطين .

المادة ٢٧ : حول م.ت.ف. تقول المادة بأنها " أقرب المقربين " ، بينما ترفض المادة الفكرة العلمانية " المناقضة للفكرة الدينية مناقضة تامة " ، وتؤكد على أنه " يوم تتبنى م.ت.ف. الإسلام كمنهج حياة ، فنحن جنودها " (أي أن الدخول في م.ت.ف. ليس مطروحاً للتطبيق الآن ، الكاتب) . وتطرح المادة التعاون مع م.ت.ف. إلى حين تحولها إلى تبني الإسلام تبنيًا كاملاً .

المادة رقم ٢٨ : تطالب الدول العربية بفتح حدودها أمام الجهاد لتحرير فلسطين ، ومطالبة الدول الإسلامية بتسهيل تحركات المجاهدين .

المادة رقم ٣١ : تتحدث عن أن محاربة أتباع الديانات الأخرى لاتكون سوى " إذا نازلونا على هذه المنطقة " .

والمراد اللاحقة إنشائية ولا جديد فيها . ولربما يحفز هذا الاستعراض بعض الأقلام لتحليل ميثاق حماس تحليلًا شاملاً .



تأثير التيار الديني على الانتفاضة في قطاع غزة

يونس العاصمي

لاشك

أن الانتفاضة الحالية تمثل حالة نوعية جديدة بالنسبة لنضال الشعب الفلسطيني . ونوعيتها تبرز في كونها تتسم بالشمولية : حيث تميزت بالامتداد الجغرافي وشملت المدينة والريف والمخيم سواء في الضفة أو القطاع أو حتى فلسطين الداخل ، واتسمت من جهة ثانية بالاستمرارية ، واتسمت من جهة ثالثة بالمشاركة الواسعة لقوى وفئات اجتماعية وسياسية شملت التجار والعمال والفلاحين والمرأة والمثقفين وإن كانت هذه المشاركة متميزة .

وهذه الحالة النوعية لا بد من وجود عوامل وتطورات محددة أفرزتها تمتد عبر سنوات الاحتلال العشرين والتي تجد جذورها في الأربعين سنة الماضية ، ولاشك أن هذه الانتفاضة قد تركت أسئلة محددة في ذهن أي باحث سوسيولوجي ، وهي : ماهي تلك العوامل والتطورات التي أفرزت هذه الانتفاضة وأعطتها تلك الكيفية والخصوصية ؟ ثم ما الذي جعلها تأخذ تلك الصفة من الاستمرارية والشمول .

وقد برز في هذه الانتفاضة عدد من الظواهر تستحق الوقوف مليا أمامها ، ولعل أبرزها هو بروز التيارات الدينية كقوى سياسية تلعب دورها في الانتفاضة ولا سيما في قطاع غزة ، حيث أن دعوة التيارات الدينية للإضرابات تلقى صيداها بالالتزام . ولاشك أن دور وتأثير تلك التيارات الدينية في الانتفاضة يجد جذوره في نشاط وفكر تلك التيارات في مرحلة ما قبل الانتفاضة ، وقد دفعني هذا إلى البحث في دور تلك التيارات الدينية في الانتفاضة عبر رصد حركة تلك التيارات واتجاهها المستندة أساسا إلى فكر التيار الديني نفسه من جهة ، ومن جهة أخرى التعرف على

الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية الثقافية للقطاع وإلى أي مدى ساهمت هذه الأوضاع في تشكيل مناخ خصب لبروز وانتعاش التيار الديني كحركة سياسية متجنبيا الشكل الرسمي والفردى للدين منتقلا به إلى شكله الشعبي المادي المؤثر كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي . وقد قمت بالبحث مستندا أساسا إلى افتراض حاولت ، وبطريقة موضوعية ، أن أثبتته أو أنفيه ، وهو أن الانتفاضة أجبرت التيار الديني قسريا على الدخول فيها ، وقد استندت في ذلك إلى عدد من المحددات للفرضية ، وهي :

أ - حفظ ماء الوجه . فالانتفاضة وما أفرزته وضعت التيار الديني كقوة سياسية أمام وضع جديد .

ب - ضمان موقع فاعل ومؤثر بالنشاط السياسي بالقطاع .

ج - الحركة الدينية لها ثقل أساسي بالنشاط السياسي بالقطاع .

د - الصراع مع منظمة التحرير الفلسطينية .

* يونس العاصمي باحث فلسطيني .

الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الديموجرافية الثقافية لقطاع غزة :

بداية ، وحتى نستطيع فهم دور التيار الدينى فى القطاع ، يجب علينا دراسة الواقع الاقتصادى الاجتماعى الديمقراطى الثقافى حتى نستطيع التعرف على ذلك الواقع الذى نألفه التيار الدينى وشكل له بيئة ومناخا صحيا لنشاطه . وفى تصورى أن القطاع ، وإن كان لا يختلف عن الضفة فى ظروف كثيرة ، إلا أن القطاع يمتاز بسمات محددة شكلت خصوصية لنشاط التيارات السياسية وبضمنها التيار الدينى ، ومعرفتنا لتلك الظروف والتطورات فى ظل الاحتلال ستساعدنا فى فهم العلاقة المتبادلة بين التيار الدينى والمجتمع ، أى دور الواقع بمميزاته فى إفراز التيار الدينى ودور التيار الدينى على المجتمع .

أولا : ديموجرافيا :

بلغ عدد سكان قطاع غزة عام ١٩٨٦ ... ٥٣٦.٠٠٠ نسمة ، ٧٥٪ منهم لاجئون يسكنون بشكل أساسى فى ٨ مخيمات حيث بلغ عددهم ٤٣٥٤٧٨ ، وهم موزعون كالتالى :

توزيع السكان فى قطاع غزة (١٩٦٨) (١)

عدد السكان	المدينة - القرية - المخيم
٢٠٢ ر ٣٥	غزة + (معسكر الشاطئ)
٨٢ ٣٣	خان يونس + (معسكر اللاجئين)
٦٨ ٥٤٥	رفح + (معسكر اللاجئين)
٢٨ ٤٥	دير البلح + (معسكر اللاجئين)
٥٥ ٨٨٦	جباليا / التزلة + (معسكر اللاجئين)
١٢ ٥٢٤	بيت لاهيا
١٥ ١٦٧	بيت حانون
٩ ٨٤٧	بنى سهيل
٦ ٧٣٤	عسان الكبيرة
٣ ٧٧٧	عسان الصغيرة
٣ ٢٣٢	خزاعة
٢٥ ١٤٣	النصيرات
١٤ ٦٦٥	معسكر البريج
١٠ ٢٩٢	معسكر المنازى
٢ ٧٧٨	الزرايدة
٥٣٦	المجموع

توزيع اللاجئين فى مخيمات القطاع لعام ٨٦ (٢) :

المنطقة	للغيبان	فى النيبان	خارج النيبان	المجموع
١- دير البلح	٩ ٩٩٦	٢٠ ٦٩٩	١٧ ٤٤٤٠	٢٨ ١٤٣
٢- خان يونس	١٠ ٧٠٢	٢٤ ٢٥٢	٤٢ ٢٨٧	٧٦ ٦٣٩
٣- النصيرات	٢٤ ٥٢٣	٤٣ ٨٨٥	٧ ٥٢٤	٥١ ٢٠١
٤- رفح	٤٩ ١٨٣	٤٩ ١٨٣	٢٦ ٧٧٣	٧٥ ٩٥٦
٥- التزلة	٤٠ ٥٢٥	٤٠ ٥٢٥	٦٢ ٢١٨	٦٦ ٧٤٣
٦- جباليا	٥١ ٥٠٢	٥١ ٥٠٢	١٨ ١٤١	٦٩ ٦٤٣
٧- مدينة غزة			٥٧ ٠٠٠	٥٧ ٠٠٠
المجموع		٢٤٠ ٠٠٠	١٩٥ ٤٣٢	٤٣٥ ٤٧٨

وهؤلاء السكان يمتدون عبر مساحة من الأراضى قدرها ٣٦ كم ٢ ، والتسى يعتبر ٣٣٪ منها أراضى غير حكومية ، ويتبقى ٢٤ ألف دونم ، يتمركز فوقها السكان ، ومن هنا يتبين أن الكثافة السكانية لقطاع غزة ٢٢٣٣ نسمة لكل ١ كم ٢ ، بينما تبلغ فى إسرائيل ١٨٦ نسمة لكل ١ كم ٢ وفى الضفة ١٤ نسمة لكل ١ كم ٢ ، وهذا يعنى اكتظاظا سكانيا عاليا يفوق الاكتظاظ السكانى فى الصين الشعبية ، وكما يقول رشاد المدنى : " فإن مخيم الشاطئ البالغ مساحته أقل من ١ كم ٢ يقطنه ٤٢٤٥٦ نسمة فى عام ١٩٨٦ (٣) . أما على صعيد التركيب العمرى للسكان لسنة ١٩٨٤ فإن أكثر من ٥٠٪ من السكان تبلغ أعمارهم ما بين ١٤ سنة وأقل و ٦٥ سنة فما فوق أى حوالى ٢٤٣٤ نسمة . وهذا يعنى أن أكثر من ٥٠٪ من السكان غير قادرين على العمل ، هذا إذا أضفنا الأعداد الكبيرة جدا من النساء اللواتى لا يعملن واللواتى يقعن خارج هذه الفئة العمرية .

الجدول التالى يبين توزيع السكان حسب فئات العمر بالآلاف لعام ١٩٨٤ م (٤) :

فئات العمر	١-١٠	١١-٢٠	٢١-٣٠	٣١-٤٠	٤١-٥٠	٥١-٦٠	٦١-٧٠	٧١-٨٠	٨١-٩٠	٩٠-١٠٠	أكثر من ١٠٠
عدد السكان	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠

تأثير التيار الدينى ..

على حسابها : وقد بلغت مساحة الأراضي المصادرة من القطاع حوالى ١.٥ آلاف دونم ، أى ما يعادل ٣١٪ من مساحة القطاع (٧) . فى حين بلغت مساحة الأراضي المزروعة فى قطاع غزة سنة ١٩٨٤ ١٨٣٧٠٠ دونم من مجموع أراضى القطاع البالغة ٣٥٩٧٠٠ أى حوالى ٥١٪ من أراضى القطاع ، بينما كانت مساحة الأراضي الزراعية سنة ١٩٦٦ حوالى ١٧٠٢٥٥ ر. دونم ، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار عدد السكان فى ١٩٦٦ ، ١٩٨٤ ومدى الزيادة التى تطرأ يتضح أن عدد السكان يزيد بنسبة كبيرة ، بينما مساحة الأراضي المزروعة تقريبا ثابتة .

٢ - نقص كميات المياه المستخرجة بسبب حاجة السكان وبسبب استخدام الزراعة المكثفة وكذلك استهلاك المستوطنات كميات كبيرة من المياه . فى سنة ١٩٨٤ وضع ما بين ٢ - ٦ مليون متر مكعب من المياه تحت تصرف - ر ٢١١ مستوطن اسرائيلى مقابل ١٠٠ مليون متر مكعب من المياه تحت تصرف ٥٠٠٠٠٠ عربى فى القطاع فى نفس السنة . وبما يزيد المشكلة هو اعتماد الزراعة فى القطاع على الرى ، حيث تعتمد مساحة ٩٠٠٠٠ ر. دونم (٤٥٪ من المساحة الكلية) على الزراعة المروية (٨) وليس على الأمطار فقط . ولتحقيق الاستيلاء على المياه فقد عمدت سلطات الاحتلال إلى منع حفر آبار جديدة ، كما أنها نفذت استخدام المياه واستهلاكها بتحديد كميات محددة للمزارعين من أجل استهلاكها وذلك بتركيب عدادات على الآبار .

٣ - وقد برزت السياسة الاحتلالية على صعيد هذا القطاع بعدم السماح بتسويق المنتجات الزراعية الفلسطينية فى السوق الإسرائيلى حتى لا تنافس المنتجات الاسرائيلية ، وقد سمح لبعض المنتجات المحددة بالدخول إلى الأسواق الإسرائيلية والتى لا تخضع للمنافسة مع المنتجات الإسرائيلية مثل التوت الارضى (٩) .

ومن جهة منعت السلطات المزارعين من تصدير منتجاتهم مباشرة إلى الأسواق الخارجية باستثناء الأردن ، حيث فرض عليهم تصديرها عن طريق الشركة الاحتكارية الإسرائيلية (Agrisco) ، وقد أصبح بفعل مجمل السياسة الاحتلالية هناك انخفاض فى تصدير المنتجات الزراعية بسبب العراقيل التى تضعها السلطات أمام المزارعين .

٤ - أدى كل ذلك إلى انخفاض العمالة الزراعية بشكل واضح ، حيث شهدت العمالة الزراعية تدنياً ملحوظاً منذ العام ٦٧ ، حيث تقلصت العمالة الزراعية وبشكل واضح كما

وقد بلغ مجموع المواليد الأحياء فى القطاع سنة ٨٤ ٢٤٢٣٣ هم ١٢٥٨٥ ذكور، ١١٦٤٨ إناث ، أى أن نسبة الذكور بلغت ٥٢٪ والإناث ٤٨٪ وهى نفس النسبة تقريبا من المجموع الكلى للمواليد بين سنوات ١٩٨٠ - ١٩٨٤ (٥)

فى أعقاب حرب حزيران (يونيو) طرأ تغير ما على الكم السكانى لقطاع غزة بسبب الحرب ، وسياسة السلطة العسكرية القائمة على ضرب وتحجيم العمل الفدائى المسلح ، وفى الشهور الأولى للاحتلال هجر من القطاع بالقوة ٢٥ ألف نسمة لشرق الأردن ، وقد استمرت الهجرة حتى ١٩٦٩ ، إضافة إلى تهجير عدد كبير من سكان المخيمات إلى مخيمات أخرى فى الضفة الغربية أمثال معسكر فحمة قرب جنين ، وفى طولكرم وقلقيلية وعقبة جبر وغيرها . ويوضح د. سمير عبد الله للدلالة على ضخامة حجم الهجرة أنه بالاستناد إلى أرقام عام ١٩٦٨ حول عدد السكان يفرض أن معدل الزيادة السنوية الطبيعية للسكان ٢.٥٪ وهو رقم غير مبالغ فيه ، فمن المفروض أن يبلغ عدد سكان القطاع حوالى ٣٦٦.٣ ألف نسمة ، وهذا يبين أن ١٥ ألف نسمة هاجروا من القطاع بمعدل ٢٣٧ ألف مواطن سنوياً (٦) .

ثانياً : على الصعيد الاقتصادى :

قبل أن نبين البيئة الاجتماعية والتحويلات التى طرأت عليها على مدى سنوات الاحتلال ، لابد من مناقشة أوجه التأثيرات والتطورات التى حدثت على اقتصاديات القطاع الرئيسية الزراعة والصناعة بشكل سريع . فالاقتصاد المحلى فى القطاع قد تضرر بشكل مباشر من الاحتلال عبر زمن السياسة العامة والاقتصادية لسلطات الاحتلال والتى عملت على تطوير اقتصاد القطاع بالاتجاه الذى يخدم المصالح الإسرائيلية ، ومن جهة أخرى برزت العلاقة غير المتكافئة بين الاقتصاد الإسرائيلى المتطور والاقتصاد العربى الضعيف عبر تحويل القطاع كسوق حرة للاقتصاد الإسرائيلى .

أولاً : الزراعة : كانت الزراعة أهم فروع الاقتصاد فى قطاع غزة ، سواء من حيث المساهمة فى الدخل المحلى الإجمالى أو من حيث توظيف العمالة فى هذا القطاع أو من حيث الصادرات ، وقد اصطدم تطور هذا القطاع مباشرة بالإجراءات الاحتلالية ، حيث كان للقطاع الزراعى نصيب الأسد من التأثير بالاحتلال ، ويمكن تحديد العوامل التى أثرت على القطاع الزراعى فيما يلى :

١ - مصادرة الأراضي واتساع الاستيطان الإسرائيلى

يظهر من الجدول لعدد من السنوات المختارة :
العمالة الزراعية في القطاع لعدد من السنوات
المختارة (١٠)

السنة	٧٠	٧٨	٨٤	٨٦
العدد	١٦٧٠٠	١٠٣٠٠	٧٧٥٥	٧٤٠٠
النسبة	% ٢١,٥	% ٢١	% ١٦,٥	% ١٤,٩
المجموع	٥٢٩٠٠	٤٨٧٠٠	٤٧٠٠٠	٤٩٥٠٠

فقد تدنت نسبة العمالة الزراعية في العام ٧١ من ٣١,٥% من مجموع العاملين في القطاع إلى ٢١% عام ٧٨ إلى ١٤,٩% عام ٨٦ .

٥ - أدى مجمل السياسة الاحتلالية إلى تدنى مساهمة الزراعة في الناتج المحلي وأصبح الاعتماد على الأرض كمصدر رزق ثانوي ، وعليه فقد توجه قسم كبير من المزارعين إلى سوق العمل الإسرائيلي يعرضون قوة عملهم للبيع في سوق العمل الإسرائيلي . ونظرة إلى مساهمة الزراعة في الناتج المحلي الإجمالي عام ٦٨ وهي ٢٨,٤% إلى ١٢,٦% عام ١٩٨٤ (١١) يتضح التدنى الحاد لمساهمة الزراعة خلال فترة الاحتلال .

ثانيا : الصناعة :

كانت الصناعة في القطاع قبل ٦٧ يغلب عليها الطابع الحرفي فهي صناعة صغيرة يملكها ويعمل بها أصحابها ، وقد بلغت نسبة مساهمة الصناعة في الناتج المحلي ٣,٣% في قطاع غزة (١٢) وبعد حرب حزيران (يونيو) ٦٧ فإن السياسة الاحتلالية عملت على جعل قطاع غزة ملحقا اقتصاديا بالاقتصاد الإسرائيلي عبر سلسلة من الإجراءات والممارسات التي أثرت سلبا على إمكانية تطوير الصناعة المحلية ، ولعل أبرز أوجه تلك الممارسات :

- القيود الإدارية والتي فرضت قسريا من قبل السلطات العسكرية والتي أثرت سواء بشكل مباشر أو غير مباشر على الصناعة ، فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الصناعة في القطاع تعتمد على المواد الخام المستوردة وعلى الخامات الزراعية ، فإن التشريعات الإدارية كانت تقس بشكل مباشر حركة الاستيراد والتصدير سواء عبر الاستيراد والتصدير عن الموانئ الإسرائيلية أو فرض الرسوم الجمركية العالية ، مما يؤثر سلبا على استيراد المواد الخام وبالتالي التأثير على

الصناعة وإمكانية تطورها واقتصادها على صناعات متوفرة موادها الخام كالفخار والخيزران . وبالمثل فإن التشريعات بخصوص الأراضي والمياه أثرت على تطور الصناعة المرتبطة بالزراعة واقتصرت على صناعة الحمضيات فقط .

- إغراق السوق المحلي المحدود أساسا بالبضائع الإسرائيلية ، مما أدى إلى عدم قدرة الصناعة المحلية الضعيفة أساسا على مواجهة البضائع الإسرائيلية ذات الجودة العالية والتكاليف الأقل ، فقد بلغت نسبة واردات قطاع غزة من إسرائيل سنة ١٩٨٢ حوالي ٩١% وسنة ١٩٨٤ حوالي ٩٢% من واردات القطاع (١٣) ، أما بالنسبة للتصدير فقد توجهت منتجات القطاع بشكل أساسي إلى إسرائيل حوالي ٨٢% سنة ٨٢ من إجمالي صادرات القطاع في حين جاءت الأردن في المرتبة الثانية .

- عدم وجود نظام مصرفي يقوم بتمويل الاستثمارات الصناعية وفقدان أدوات التمويل والتسهيلات الائتمانية .

- غياب البيئة التحتية المتمثلة بشبكة الطرق والمواصلات والكهرباء والتلفون والمياه مما يؤدي إلى رداءة ظروف الاستثمار ويعوق إمكانية الاستثمار وإمكانية التطوير الصناعية .

- بالنسبة للعاملين في القطاع الصناعي فقد زاد عدد العاملين بين السنوات ١٩٧٠ - ٨٥ من ١٢ أي ١٧,٥% وهي نسبة زيادة ليست كبيرة ، فزيادة ٥,٥% على مدار خمسة عشر عاما لا تعني شيئا ، فقد ظل العمل في القطاع الصناعي محدودا وهذا يوضح طبيعة التطور الذي طرأ على هذا الفرع ، فتوسع الصناعة كان أفقيا وليس عموديا معتمدا على مواقع إنتاجية مبعثرة محددة بغياب الإبدال البنائي ، وتهيمن على استمرارية الأساس الصناعي المشاغل الصغيرة الحجم والتي تملك من قبل مديريها والعامل فيها (١٤) .

ثالثا : التحولات على الصعيد البنية الاجتماعية :

كان لسنوات الاحتلال تأثير واضح على البنية الاجتماعية ، ففي ظل سياسة الإلحاق الاقتصادي وتهميش الاقتصاد المحلي فإن هذا حتما سيعكس نفسه على النسيج الطبقي الاجتماعي والذي سنتناوله بشكل سريع يساعدنا في فهم التحولات وطبيعة الظروف في القطاع .

أ - الفلاحون : بالنظر إلى سمة غزة الأساسية ، وهي الكثافة السكانية العالية والتي يشكل اللاجئون النسبة

تأثير التيار الدينى ..

المعلمين ، وهذا كله فى ظل انخفاض ومحدودية الفرص الاقتصادية (١٧) ، ففى ظل هذا الوضع لم يكن هناك أمام الإعداد الكبيرة القادرة على العمل من خيار سوى التوجه إلى سوق العمل الإسرائيلى حيث يتعرضون لأبشع أنواع الاضطهاد والاستغلال القومى والطبقى .

المشتغلون من سكان القطاع حسب مكان العمل والنشاط الاقتصادي لسنوات مختارة بالآلاف (٢) .

السنوات	المشتغلون فى القطاع					المشتغلون فى إسرائيل				
	زراعة	صناعة	بناء	أخرى	الجموع	زراعة	صناعة	بناء	أخرى	الجموع
١٩٧٠	١١٠٧	٦٠٤	٤٠٤	١٥٠٢	٢٢١٤	٢٠٤	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨
١٩٧٤	١١٠٦	٥٠٧	١٠٠٩	١٧٠٥	٢٦٠٧	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨
١٩٧٦	١٢٠٨	٦٠٤	٢٠٢	٢٦٠٨	٢٦٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨
١٩٧٨	١٠٠٢	٧٠٤	٢٠٢	٢٦٠٨	٢٦٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨
١٩٨٤	٧٠٢	٨٠٤	٤٠٤	١٧٠٥	٢٦٠٧	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨
١٩٨٦	٧٠٢	٨٠٤	٤٠٤	١٧٠٥	٢٦٠٧	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨	٢٠٨

من الجدول يتضح أن عدد العاملين لسنة ١٩٨٦ من القطاع يبلغ ٦٠٠ ٩٤ عامل تقريبا ، وهم يتركزون بشكل أساسى فى أعمال البناء والزراعة ، أما الصناعة فهى ثالثة ، أى أن العمال العرب يتركزون فى الأعمال التى تحتاج إلى الجهد الجسدى بالدرجة الأولى وعدم المهارة ، فحتى عمال الصناعة فهم يعملون فى صناعات النسيج والصناعات الخفيفة والتى لا تحتاج لتدريب طويل أو مهارة ، هذا ناهيك عن ظروف عملهم . فهم ، وكما يقول د. سمير عبد الله " عرضة للبطالة الاحتكاكية الناجمة عن عدم الاستقرار والثبوت فى العمل " (١٩) فإن العامل لا يعمل طول الشهر حيث يضطر إلى إضاعة عدة أيام فى البحث عن عمل ، هذا إضافة إلى التمييز الشديد فيما بين العمال العرب واليهود من حيث الأجور أو التأمين أو الضمان الاجتماعى ، فالعامل العربى محروم من كل ذلك ، وما يزيد الأمر سوءا أن القسم الأعظم من العمال يغادرون القطاع يوميا إلى إسرائيل ويعودون ثانية ، حيث يعنى هذا أن العامل الذى يعمل ٨ ساعات كحد أدنى فى إسرائيل إضافة للذهاب والإياب فإنه لا يملك فى غرة الإ فترة الليل وهى فترة النوم ، أما العمال العرب الذين ينامون فى أماكن عملهم فإن القسم الأعظم منهم ينامون بطريقة غير شرعية ، حيث أنه غير مسموح لهم بالمبيت فى إسرائيل إلا بإذونات خاصة والغالبية من العمال لا تعمل عن طريق مكاتب العمل ، وبالتالي ليس لديها تصاريح بالنوم هناك ، أما عن ظروف نومهم فغالبا ما

العالية لتلك الكثافة ، إضافة لوضع الزراعة المتدهور ، فإن الحديث عن الفلاحين كطبقة قائمة بذاتها يصبح كلاما غير علمى دقيق ، فالفلاحون فى غرة ينحصرن بشكل أساسى فى قرى محددة فى القطاع ، وقد طرأ بفعل السياسية الاحتلالية تغيرات مهمة على أوضاع الفلاحين ، فالفلاحون الذين بقوا يعملون فى نطاق حيازاتهم الصغيرة ، قد ترك قسم كبير منهم العمل فى الزراعة نتيجة لأن الزراعة قد أخذت أوضاعها بالتدهور فلم تعد تشكل مصدر الدخل الأساسى لمعظم العائلات الفلاحية الصغيرة ، لذا فإن ممارسة العائلة التى تملك الحيازة الصغيرة قد طرأ عليها تغير ، فالزراعة قد أفرد لها فرد واحد من العائلة إضافة إلى النساء والأولاد ، وبقية أفراد العائلة القادرين على العمل لم يكن أمامهم فى ظل تهميش الاقتصاد المحلى بفعل سياسة الاحتلال الاحتكاكية والتوسعية سوى أن يتجهوا إلى سوق العمل الإسرائيلى ، هذا إضافة إلى أن الملاكين الكبار المحليين قد مارسوا ضغطا مباشرا على الفلاح . فكما هو معلوم مثلا فإن آبار المياه غير مصرح بحفرها . ويبقى أن أصحاب الآبار من الملاكين الكبار ، يتحكمون فى شروط الري ، فمقابل رى قطعة الأرض ، فإن أصحاب الآبار يشترطون الحصول على ٣/١ الإنتاجية ، إضافة إلى احتكارهم جنى المحصول وبيعهم ككل (١٥) (شروط الضمان) . ومن جهة أخرى ، فإن القرية أو الريف نفسه لم يعد إطارا فلاحيا خالصا كما كان فى السابق ، بل إن توجه قسم من الفلاحين للعمل فى إسرائيل وانفتاح الريف النسبى على المدينة ، إضافة إلى أن الزراعة نفسها لم تعد تشكل مصدر الدخل الأساسى ، قد ترك أثره على العلاقات الفلاحية ، فلم تعد القرية تعيش فى عالمها الخاص بشكل كامل .

ب - العمال : لقد تركت الأوضاع الاقتصادية أثرها المباشر على أوضاع السكان ، ففى ظل تهميش الاقتصاد بفروعه المختلفة : الزراعة والتجارة ، فإنه ستبرز حتما ظاهرة فائض الأيدي العاملة . ففى ظل عدم قدرة الاقتصاد المحلى على استيعاب الأعداد المتزايدة من العمالة (بل إن العاملين فى الاقتصاد المحلى قد تقلصت نسبتهم فى الزراعة على مدى سنوات الاحتلال بينما زاد عدد العاملين فى الصناعة من سنة ١٩٧٠ - ١٩٨٦ حوالى ٢٣٠٠ عامل (١٦) بمعدل ١٤٤ عامل سنويا) ، وكما تقول سارة روى فإن قوة العمل فى غرة تشكل ١٨٪ من مجموع السكان سنة ١٩٧٤ حيث بقيت منذ ذلك ثابتة وهذا يعود إلى عدة عوامل أهمها النسبة الكبيرة للسكان دون سن الخامسة عشر إضافة إلى النساء حيث عدد العاملات محدود جدا ، إضافة إلى الهجرة الثابتة للقادرين على العمل ، وأخيرا النسبة العالية من

التركيبى فى البناء الاقتصادى تحدد أساسا بملكيته ، فهى تاريخيا مثلت الملايين الكبار للأراضى ، وبحكم التطورات الاقتصادية اللاحقة شكلت تطورا داخليا شمل فئات محددة وهى :

أ - البرجوازية الصناعية : تتميز البرجوازية الكبيرة بغزة بكونها من جانب ذات نمو صناعى محدد ومحدود بخصوصيات التطور السياسى بالقطاع ومن سياسة الإلحاق الاقتصادى ، فهى صناعية بالمعنى المحدد هنا ، وليس بالمعنى الرأسمالى الكلاسيكى ، فهى تملك المؤسسات والمنشآت والمصانع الصناعية البسيطة التى ليست حرفية ولا صناعات إنتاجية متقدمة نسبيا . ونلمس ذلك من خلال عدد المنشآت الصناعية - مثل الصناعات الغازية وتشميع الحمضيات والبلاستيك والنسيج - الخ - المحددة بعائلات مثل الشوا ، البازجى ، مرتجى . الخ وهى تعتمد بصناعتها على استيراد المواد الخام إلا النذر القليل المتوفر بالقطاع مثل الحمضيات وبعض المنتجات الزراعية الأخرى . وتتميز هذه البرجوازية بكونها تابعة بجزورها ، وعاجزة عن التطور بالشكل الرأسمالى الحديث عبر خلق دورة لتراكم رأس المال ، بالإضافة إلى كون القوى العاملة بهذه الصناعات محدودة مما يعكس مدى هزليتها ، بالإضافة إلى ضيق السوق المحلى وعجزها عن توفير الاحتياجات الاقتصادية للسوق ، وهذا لا يعود فقط إلى سياسة الاحتلال ، بل أيضا لما تكون بنفسية هذه البرجوازية من العجز عن التطور والاكتفاء بالريح السريع ، أى أنها بحالة تكامل وتناقض مع الاحتلال كما يقول عادل سمارة (٢٢) .

ب - البرجوازية الكمبرادورية : نقصد بذلك أن البرجوازية الكبيرة تمثل شريحة الكمبرادور السمة الجوهرية لخصائصها وسماتها ، فالكمبرادور هم الوكلاء السماسرة التجاريون الكبار الذى لهم جذور طبقية كملاكين عقاريين ، ويتنفس الموقف هم "رأسماليون صناعيون" . وتشكل هذه الشريحة العدد الأكبر من البرجوازية الكبرى ، وهى المستفيدة بظل وغياب التطور الاقتصادى معتمدة على الاستيراد من السوق الإسرائيلى والوكالات الأجنبية ، لذلك ليس غريبا أن نجد أن كبار الكمبرادور بالقطاع هم من كبار الملايين وكبار الصناعيين وكبار أصحاب النفوذ الإدارى بالقطاع .

ج - البرجوازية الزراعية : باختصار يمكن القول إن هذه الشريحة أقل عدداً ، وأقل تأثيراً ، وتتكون من أصحاب الملكيات الكبيرة ، وهى تتداخل مع الرأسمالية الكبيرة . ٢ - البرجوازية الصغيرة : يمكن لنا القول إن مميزات

ينامون فى أماكن عملهم سواء فى الورش أو المزارع فى ظروف غير إنسانية ، كل هذه الظروف إضافة إلى أن العامل هو عامل فقط فى إسرائيل بينما يعودته إلى القطاع أى إلى المخيم أو القرية فإنه يمارس حياته بشكل معتاد فى ظل علاقات ما قبل رأسمالية ، كل هذه العوامل مجتمعة تساهم فى تدنى الوعى العمالى النقابى والسياسى ، فالعمال الذين ينامون فى إسرائيل ويبلغ تعدادهم حوالى ١٠٠ ألف عامل (٢٠) ويعودون إلى غزة فإنهم لا يكتفون إلا يوما واحدا فقط هو يوم السبت ، أما العمال الذين يذهبون إلى أماكن عملهم يوميا فهم منهكون نفسيا أو بدنيا من ظروف العمل أو على حاجز إيرز أو ظروف المواصلات . وإذا أضفنا إلى ذلك أن النقابات فى القطاع نفسها أصلا عاجزة عن الوصول إلى العمال بسبب محتواها وكونها مرتبطة بالاحتلال بشكل مباشر ، فإن هذا لابد أن يعكس نفسه سلبا على الوعى العمالى ويجعله أسير الفكر التقليدى المستمد من الثقافة الموروثة والسائدة التى قوامها تفكير غيبى ومحافظ يجعل الفرد لا يفكر إلا فى ذاته وإن فكر فى نطاق أوسع من ذلك قلن يكون إلا أسير تلك النظرة :

أما العاملون فى القطاع فيتركز القسم الأعظم منهم فى قطاع الخدمات يليه قطاع التجارة ، فقد بلغت فى سنة ١٩٨٦ نسبة العاملين فى الخدمات العامة فى القطاع ١٥٧٠٠ عامل أى حوالى ٣١٧٪ من مجموع العاملين فى القطاع ، يليه التجارة حوالى ٩٣٠٠ عامل أى حوالى ١٨٧٪ من مجموع العاملين ، أى أن ٥٪ من العاملين فى القطاع يعملون فى هذين القطاعين والباقى فى الصناعة والزراعة والبناء (٢١) . الخ . من هنا يتضح طبيعة تركيب العمالة فى القطاع .

ج - البرجوازية : عند الحديث عن التركيب الطبقي أو الخارطة الطبقي للنسيج الاجتماعى بالقطاع أو بشكل عام فى المناطق المحتلة ، نحتاج لفهم نظرى محدد ، وهو أنه عند الحديث عن الطبقات أو الفئات الاجتماعية لا تأخذ الفهم النظرى الكلاسيكى ورأساليا لمعنى الطبقة ، وهذا التحديد له جذوره التاريخية والنظرية لسنا بصدد مناقشتها الآن ، ولكن يمكن باختصار القول إن التطورات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية ، ما بعد ٦٧ ، أثرت باتجاه تطور مشوه ملحق للبرجوازية بالقطاع ، ويمكن تقسيم البرجوازية بالقطاع إلى الفئات التالية :

١ - البرجوازية الكبيرة : تتميز هذه الطبقة بكونها صغيرة العدد نسبيا بالإضافة لكونها صاحب النفوذ والامتياز الإدارى للمؤسسات والبلديات بالقطاع ، وعلى صعيد وضعها

تأثير التيار الدينى ..

الثقافة من خلال علاقة التأثير بالوسط الجديد ، نجد أن اللاجئين بقوا محافظين على ثقافتهم بل أن تأثيرهم على المجتمع الجديد أصبح أكثر وضوحا . ولعل نظرة إلى مخيمات القطاع تبين ذلك . ففي مخيمات القطاع يسكن اللاجئون فى حارات خاصة بكل جماعة حسب البلد التى جاء منها . فمثلا عندما تسأل شخصا من مخيم رفح أين تسكن يجيبك أنه يسكن فى مخيم بينا أو اشدود أو بيت والى ، وعند تعريفه بنفسه يجيب أنه من بينا وليس من رفح .. الخ . وكذلك الحال فى باقى المخيمات فى القطاع ، فبدل أن يحدث تغير على الانتماء والعشائرى والانتماء للقرية .. الخ . نجد أن اللاجئين حافظوا عليها وشكلوا مخيمات خاصة بكل قرية وحافظوا على شبكة علاقاتهم الداخلية السابقة . ومازاد فى تعقيد الأمور هو أنه بعد ٦٧ تميز القطاع بالانعزال عن العالم ، فسكان القطاع وبحكم أنهم لا يحملون أى جوازات سفر فإن إمكانية سفرهم الخارج تكون مسألة محدودة جدا ، وبالتالي فإن هذا يساهم فى خلق عالم خاص يتكسر فيه الفكر المحافظ الموجود ، ولأ أقول هذا لأبين أن مسألة تكريس الفكر أو تغييره موهنة بعوامل خارجية ، بقدر مايلعب هذا العامل دوره فى القطاع حيث التشويه الكامل للحياة الاقتصادية الاجتماعية .

وبعد عام ٦٧ ، وبالرغم من نمو الطبقة العاملة وتزايد عددها وتطور العلاقات باتجاه رسميتها ، فإن هذا لم يعكس نفسه على صعيد تحولات رأسمالية بالنسبة للثقافة أو العلاقات ، وربما يعود السبب لكون هذا التطور والنمو لم يأت نتيجة اتساع التحولات الرأسمالية فى القطاع بقدر ما كان نوا قسريا فرضته السياسة الاحتلالية ، أى أن هذا النمو لم يكن طبيعيا . فالرأسمالية فى المناطق المحتلة قد أدخلت أكثر من كونها قد أنتجت داخليا (٢٤) ، فقد اتجه العمال لبيعوا قوة عملهم فى الاقتصاد الإسرائيلى وبالتالى فقد اكتسبوا الصفة البروليتارية ، وعند عودتهم للقطاع فهم ينزلون عن وضعهم وصفتهم الطبقة ويعودون إلى ممارسة تلك العلاقات الما قبل الرأسمالية فى القطاع ، وهذا يبين أن الاحتلال كان معنيا بزيادة التحولات الرأسمالية بالقدر الذى يحتاجه مصالحه .

إضافة لما سبق ، فإن القطاع خلال فترة الاحتلال يتميز بالانعدام شبه الكامل للمؤسسات الاجتماعية والثقافية المختلفة ، والتى فى ظل انعدامها قد ساهمت فى تكريس ما هو موجود . وقد أدى هذا إلى تعزيز الدور الثقافى لمؤسسات مختلفة كالأسرة والمدرسة والجامع ، ويتضح هذا الدور فى ازدياد ارتباط الناس بالدين وإقامة الشعائر وفى مواقف اجتماعية كثيرة كالموقف من المرأة مثلا .

البرجوازية الصغيرة بالقطاع ، كونها كبيرة العدد نسبيا تتميز بعدة شرائح بداخلها ، فتمتتها قريبة للبرجوازية الكبيرة وقاعدتها قريبة للطبقة العاملة . لذلك يصعب التحديد الدقيق لشرائحها وحصرها .

وتتكون هذه البرجوازية من التجار المتوسطين والمثقفين ، وأصحاب الملكيات الزراعية المتوسطة وكبار الموظفين وأصحاب المعامل والورش الحرفية ، وقد تواصل فى ظل الاحتلال إفقار فئات واسعة من البرجوازية الصغيرة ودفع بها بأعداد كبيرة إلى سوق العمل المأجور . وأدت حاجة الاقتصاد الإسرائيلى إلى العمل الرخيص وإفقار البرجوازية إلى النمو العددي والنسبى للطبقة العاملة (١) .

وبالرغم من هذا التحديد لمكوناتها نجد الفوارق الواضحة بداخلها . فمتوسط الملاك والتجار هم قريبون من البرجوازية الكبيرة وينفس المستوى نجد أن أصحاب الورش والموظفين قريبون من القوى العاملة ، وهذا نلمسه بوضوح بتعداد الورش الحرفية الهائلة بالقطاع ، بالإضافة إلى حجم كبير من التجار المتوسطين والموظفين . خلاصة القول إن البرجوازية بالقطاع تتباين فئاتها وشرائحها ، وهذا التباين الطبقي يرتبط أساسا بموقفها من علاقات الملكية الاقتصادية فى القطاع ، لذلك عند تحديد خصائصها وفئاتها وشرائحها نستطيع الوقوف على فهم محدد لسمات التركيب الاجتماعى بالقطاع على مستوى آفاق التطور للبرجوازية ومشكلاتها .

رابعاً : الخصائص الثقافية :

لعل أحد الجوانب المهمة والتى ينبغى التعامل معها ضمن الفهم الشمولى لخصائص وسمات قطاع غزة هى الثقافة ، وأعنى بالثقافة ليس المعنى الضيق لها وهو ما يرتبط بالتعليم والتحصيل الأكاديمى وماشابه ، بل نمط السلوك والعادات والتفكير الموروث عبر الأجيال والذى يكتسب صفة الاستمرار والديمومة لكونه يشكل أساسا للتوفيق بين سلوك الفرد والبناء القومى فى المجتمع من جهة ، ومدى تأثير ظروف الاحتلال وانعكاساتها فى الاقتصاد والمجتمع على البناء الثقافى من جهة أخرى . وتبرز أهمية ذلك حتى نستطيع أن نتبين مناخات العمل السياسى للتيارات الدينية ومدى التأثير والتأثر لكلا الطرفين .

قطاع غزة ، وكما هو معلوم ، القوام الأعظم لسكانه هم من اللاجئين الفلسطينيين ذوى الأصول الفلاحية الذين جاءوا بثقافتهم وتفكيرهم والذى اتسم منذ البداية بالمحافظة والمحتوى الدينى ، فبدل أن تحدث تأثيرات عميقة على تلك

موجودة أصلاً ، وعندما أتحدث عن التيارات الدينية فالمقصود هو حركة الإخوان والجهاد الإسلامى .

ومع بروز التيارات الدينية وزيادة تأثيرها قمايزت تلك التيارات إلى التيار العنيف والتيار المسالم ، وقد لعبت عوامل عدة فى بروز تلك التيارات وشكلت خصوصية محددة لكل طرف على حدة ، وحددت طريقة تأثيره وتفاعله مع الأحداث ، فبالإضافة لما سبق الإشارة. اليه من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتدهورة ، فوجود الدين كجزء أساسى من حياة الناس ، كل ذلك قد شكل فرصة مواتية لنجاح نشاط تلك التيارات ومناخا صحيا لبروزها ، هذا إضافة إلى جملة من العوامل سنناقشها لكل طرف على حدة .

أولا : التيار المسالم : وهو تيار الإخوان المسلمين ، وقد برز هذا التيار فى القطاع فى العام ١٩٤٨ بتأثير عدد من أعضاء الإخوان المصريين الذين جاءوا للمشاركة فى حرب فلسطين (٢٦) . وقد كان لهذا الحزب أكبر عدد من المؤيدين والأعضاء حتى العام ٥٤ عند إعلان الإخوان المسلمين كحزب محظور من قبل عبد الناصر ، وقد أثر هذا لاحقا على نشاط الإخوان السياسى بشكل مباشر حيث أفرزت ظروف العمل السرى صعوبات بالغة فى نشاطهم ، وترافق هذا مع انعدام مؤسسات خاصة بهم ينطلقون من خلالها باستثناء المساجد ، وبعد احتلال قطاع غزة فإن نشاط الإخوان لم يظهر على السطح فى سنوات الاحتلال الأولى بسبب الظروف السياسية التى تراكمت مع الاحتلال من جهة ، وبسبب النشاط الفاعل والمؤثر المسلح من قبل جيش التحرير وبعض التنظيمات الفلسطينية من جهة ثانية .

الإخوان المسلمون : الفكر والأهداف :

حتى نستطيع أن نفهم فكر الإخوان المسلمين ونشاطهم السياسى والجهادى ودورهم فى مرحلة ما قبل الانتفاضة وفى الانتفاضة نفسها ، سننطلق فى مناقشة فكر الإخوان من قضايا أساسية سياسية هى : التغيير والثورة ، والموقف من السلطة ، والأهداف التى يسعى لتحقيقها الإخوان ، ومن جهة أخرى فإن طابع بحثنا ليس سياسيا وهذا يفرض عدم التوسع فى مناقشة فكر الإخوان الا بالحدود التى تشكل أساسا لفهم بروز هذا التيار كتيار شعبى فسى القطاع . فبداية ينطلق الإخوان فى نظرتهم للمجتمع من أن ما يمر به المجتمع فى القطاع من ظروف متدهورة اقتصادية واجتماعية وثقافية وحتى الاحتلال نفسه هو نتاج الاعتماد

وكما يقول بو على ياسين " فإن أكثر الناس التواقين إلى السلوان الوجدانى وإلى الالتجاء من العالم الخارجى إلى العالم الداخلى كانوا من العبيد فى العهد القديم ، الفلاحين التابعين فى العصور الوسطى ، البروليتاريا الرثة وجيش الاحتياط الصناعى فى العصر الحديث " (٢٥) .

من خلال هذا الاستعراض السريع لخصائص قطاع غزة الاجتماعية والديمقراطية والاقتصادية والثقافية نستطيع أن نتبين تأثيرات الاحتلال على حياة السكان فى القطاع ، وقد شكلت وحدة هذه الخصائص والتأثيرات أساسا لانتقال الدين من طابعه الفردى - أى طابع أداء الشعائر حيث العلاقة بين الفرد والله مباشرة - إلى الطابع الشعبى حيث يلعب الدين دورا سياسيا محولا ذلك الوعى الاجتماعى إلى قوة مادية . هذا إضافة إلى جملة من العوامل سنناقشها لاحقا ، فالظروف الاقتصادية والاجتماعية المتدهورة وعدم ضمان المستقبل وعدم الثقة بالغير وتردى الأوضاع المعيشية بشكل عام ، وتتفاعل هذه الظروف مع الظروف الأخرى ، وفى ظل وجود الدين كجزء أساسى من حياة الناس ، فإن هذه الظروف شكلت تحويلا من ظاهرة التدين الفردية العادية التى توجه سلوك الفرد إلى ظاهرة سياسية توجه السلوك الجماعة وتسعى لتحقيق المكاسب السياسية .

التيارات الدينية

المعنى - الأهداف - النشاط

التيارات الدينية هى التيارات السياسية التى تتخذ من الدين فكرا محمدا تستمد من خلاله رؤيتها (أو رؤاها) السياسية وتنطلق إلى إطار الفعل السياسى والجهادى . وقد برزت التيارات الدينية بشكلها الفاعل والمؤثر على صعيد الشارع فى القطاع فى منتصف السبعينيات ، وبالرغم من أن حركة الإخوان المسلمين موجودة قبل هذا التاريخ بفترة طويلة إلا أن منتصف السبعينيات شكل منعطفًا فى تأثيرات التيارات الدينية وعزز انتقال الدين من طابعه الرسمى إلى طابعه الشعبى ، وقد برزت هذه الظاهرة بشكلها الحاد فسى الثمانينيات . وتضم الحركة الإسلامية جماعة الإخوان المسلمين ومؤيدى حركة الجهاد الإسلامى وأنصار حزب التحرير الإسلامى ، وتوجد إضافة إليها جماعات أخرى مثل جماعة التبليغ والدعوة وجماعة التكفير والهجرة وجماعات المتصوفين وحركات السلفيين ، إلا أن هذه الجماعات الأخيرة ليس لها اهتمامات سياسية . وسيقتصر حديثى على الإخوان المسلمين والجهاد لكونهما يشكلان الأساس فى الحركة الإسلامية وتأثيرهما واضح وملحوس بينما باقى الأطراف هى غير مؤثرة على الشارع إن لم تكن غير

تأثير التيار الدينى ..

لنشاط جماعة كالأخوان ، هذا فى ظل الدعم غير المباشر الذى قدمه الاحتلال لذلك التيار حتى يتسنى له تقوية نفوذه ، وقد اتبعت إسرائيل هذه السياسة مع الإخوان بالتحديد رغبة منها فى خلق تيار وقيادة سياسية منافسة للقيادة الفلسطينية الحالية (٢٨) .

٢ - لعبت المرحلة السياسية التى رافقت كامب ديفيد دوراً فى نشاط الإخوان السياسى ، فقد كان لابد من طرف فلسطينى يقوم بالدور المخصص للحكم الذاتى ، فظهر على السطح بعض الرموز كالمشوا ، ومن جهة أخرى برز التيار الدينى ممثلاً بالإخوان الذى حظى بدعم مباشر من السلطة والأردن حتى يشكل طرفاً مواجهاً لمنظمة التحرير ومنفذاً لتلك السياسة .

٣ - بروز الدور السعودى فى القطاع عبر تمويله لنشاطات الإخوان ومؤسساته ، وليس أدل على ذلك من الدعم اللامحدود للجامعة الإسلامية والمجمع الإسلامى ، الأمر الذى أتاح للإخوان حرية الحركة والنشاط فى ظل فقر معظم المؤسسات المحدودة أصلاً .

٤ - تعتبر مؤسساتهم مؤسسات مرخصة من السلطة فى ظل رفض السلطة لأى ترخيص لمؤسسات ذات توجه وطنى .

٥ - تراث الإخوان المسلمين فى القطاع ، حيث أنهم موجودون منذ سنة ١٩٤٨ وقد ساعد هذا فى ظل وجود الكوادر المدربة الموجودة فى القطاع على نشاط الإخوان وزيادة تأثيره .

حركة الجهاد الإسلامى (التيار العنيف) :

برزت حركة الجهاد الإسلامى فى القطاع فى أواخر السبعينيات على يد مجموعة من الطلبة الذين أنشأوا تعليمهم فى مصر ، والذين تأثروا إلى حد كبير بمبادئ الحركة الأم فى مصر ، وعملوا على تأسيس تنظيم خاص بالجهاد فى القطاع ، وقد لعبت عوامل عديدة دورها فى بلورة وإفراز حركة الجهاد الإسلامى سنناقشها لاحقاً .

فكر وأهداف الحركة : لم تنشأ حركة الجهاد الإسلامى خارج إطار الحركة الإسلامية الأم ، وما يتميز به الجهاد عن باقى أطراف الحركة هو أن نظرتهم للمشكلة الفلسطينية تتحدد على أساس أن أسباب تردى حالة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والدينية مرهونة بالدرجة الأولى بواقع الاحتلال ، لذا فإنهم نظروا إلى أن استخدام القوة

عن الدين ، وبالتالي فإن المجتمع فاسد ولاسبيل إلى إصلاحه إلا بالعودة إلى الله والقرآن كحل لمجمل المشاكل التى يعانى منها المجتمع ، وقد تحدد هذا الفهم فى نظرة الإخوان إلى التغيير ، فاستراتيجية تغيير المجتمع تتم عبر إصلاح النفوس والعودة بهم إلى الدين أى أن التغيير يبدأ من القاعدة (أفراد المجتمع) إلى القمة (السلطة) ، وطالما استطاع الإخوان تغيير المجتمع والعودة به إلى الدين فليس عندئذ هناك مبرر للاستيلاء على السلطة لأن المجتمع يكون تقوم وأصلح حاله ، وقد عكس هذا الفهم موقفهم من الثورة والعنف ، فهم يرفضون الثورة ضد السلطة لأن المشكلة لا تتحدد فى السلطة بقدر ما تتحدد فى الأساس أى المجتمع ، ولكن مسألة تغيير السلطة بالعنف يرفضها الإخوان لأن الاستيلاء على السلطة يتطلب مجتمعا وأساسا صحيحا ، وقد عكس هذا الفهم نفسه على نشاط وأهداف الإخوان فى القطاع ، فقد اعتمد بشكل رئيسى على النشاط الثقافى الدينى وإلقاء الخطب والمواعظ الدينية سواء فى الجوامع أو فى المدارس من جهة ، واعتمدوا من جهة أخرى على النشاط الرياضى والاجتماعى بتشكيل الفرق الرياضية التابعة للمساجد أو للمؤسسات الخاصة بالإخوان والتى كانت مدخلا للوصول إلى الشباب والذى فى ظل انعدام وجود أماكن كافية لممارسة نشاطاته فإنه سيكون من السهل توجيهه إلى تلك النشاطات التابعة للإخوان ، فالنضال السياسى والتربوى والدعائى يمثل الوسيلة الأساسية لحركتهم فى المجتمعات التى يوجدون بها ، وقد يتخلل ذلك النضال بعض أنشطة العنف السياسى ولكنها لا تزيد عن كونها إحدى آليات الصراع الذى يظل فى جوهره سياسيا وتربويا (٢٧) .

وقد أنشأ الإخوان فى ظل الاحتلال عددا من المؤسسات الضخمة ، وهى الميزة الوحيدة التى ينفرد بها ولا يتمتع بها أى تيار سياسى فى القطاع ، كالمجمع الإسلامى فى غزة وخان يونس والجمعية الإسلامية ، والجمعية الطبية وحتى الجامعة الإسلامية نفسها التى تعتبر بمثابة مملكة خاصة بالإخوان ولم يسمحوا لأى قوة كانت أن تنشط من خلالها .

العوامل التى أثرت فى بروز الإخوان المسلمين :

بالإضافة إلى واقع القطاع الاقتصادى والسياسى وما شكله من أرضية ملائمة لنشاط الإخوان ، فهناك عدد من العوامل لعبت دورا فى بروز دور الإخوان ونشاطهم .

١ - الضرورة التى وجهتها سلطات الاحتلال للمقاومة المسلحة فى القطاع تركت فراغا سياسيا شكل تربة ملائمة

الحركة فى القطاع كانت على يد مجموعة من الطلبة الدارسين فى مصر وقد كان لهؤلاء الطلبة المتدينين أساساً فرصة للاحتكاك بالحركة الأم فى الجامعات المصرية والتي كانت تشكل مكاناً لنشاط التيارات الدينية فى مصر والتأثر بها ونقل تلك المبادئ إلى القطاع .

٣ - مجمل ممارسات التيار الدينى التقليدى (تيار الإخوان) والتي تجلت فى :

أ - موقفه من القضية الوطنية الذى لم يعطها أهمية وركز على إلقاء الخطب والمواظع ، إن لم يقم بدور سياسى مشبوه .

ب - الدعم غير المباشر من الاحتلال للإخوان عبر السماح بإنشاء المؤسسات المختلفة مما أثار مجموعة من الأسئلة لدى أعضاء الإخوان والمتدينين حول الدور السياسى للإخوان .

ج - افتعال الصراعات مع أنصار م.ت.ف. وإراقة الدم فى أكثر من مرة مما زاد من الشكوك حول الدور السياسى للإخوان .

٤ - لعبت الصراعات السياسية الفلسطينية فى م.ت.ف. دورها بإفساح المجال أمام التيار الدينى ، ولاسيما حركة الجهاد ، لاستثمار الفرصة وزيادة نشاطها . ففترة ما بعد ١٩٨٢ شهدت صراعات وانقسامات فى المنظمة وصلت إلى حد الاقتتال ، وإذا أضفنا إلى ذلك سياسة م.ت.ف. تجاه سكان القطاع خصوصاً فيما يتعلق بأموال الصمود والدعم لعب دوراً فى بلورة مناخ جيد لنشاط التيار الدينى .

تأثير الانتفاضة على نشاط التيار الدينى والعكس

لقد كُتب الكثير ، وقيل الكثير ، عن الحركات السياسية بالقطاع ، ومن ضمنها الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمين) وأثير النقاش عبر المقالات والدراسات حول أهداف الحركات السياسية ونشاطاتها الثقافية وغيرها ، ولكن بقى المؤشر لتمييز حركة عن أخرى هو الموقف الوطنى قولاً وعملاً من القضية الوطنية . ونحن هنا سنلقى الضوء على نشاط الإخوان كحركة سياسية لها النفوذ والنشاط الواسع بالقطاع ، ويرتبط هذا البحث بمدى مشاركة وتأثير الحركات السياسية الإسلامية بالانتفاضة والتي عبرت عن نفسها بحركة المقاومة الإسلامية (حماس) .

والجهاد ضد المحتل هما الأساس فى التخلص منه ، بل واعتبروا أن الجهاد والاستشهاد فى مواجهة الاحتلال هما من صلب الفهم الدينى ، وقد برز هذا الفهم فى الثمانينيات بسلسلة العمليات الموجهة ضد الاحتلال . وعلى هذا قد تمايزوا عن الإخوان بكونهم يؤمنون بالقوة كأساس لإنهاء الاحتلال ، ومن جهة ثانية تميزوا عنهم بفهمهم أن إصلاح المجتمع وتقويته رهن بالتخلص من الاحتلال بالدرجة الأولى ، وقد أدى الدمج بين عقيدة الاستشهاد والمسألة القومية إلى إعطاء هذه الحركة دفعة لهم على الصعيد الشعبى وتعاطفاً مميزاً . إلا إنه وبالرغم من كل ذلك ، فقد عانت حركة الجهاد من غياب التنظيم الفاعل والمؤثر ، فقد اقتصر نشاط الجهاد على عدد من العمليات المسلحة دون أن يكون لها تنظيم صلب يضمن الاستمرارية والامتداد والفاعلية ، ففى ظل الضربات الموجهة إليها من قبل الاحتلال سواء بالاعتقال أو الإبعاد فإن الحركة قد تضررت كثيراً مما انعكس على نشاطها السياسى بغياب التنظيم وافتقاره - لاعتبارات ايدولوجية صرف - القدرة على صوغ الشعارات والبرامج السياسية الملتهمة ، وبذلك اقتصر دوره من الناحية العملية على إذكاء أوار المقاومة فى إطار الشعارات الوطنية العامة (٢٩) .

وتتميز حركة الجهاد بانعدام المؤسسات الجماهيرية الخاصة بها عكس الإخوان ، مما أثر على نشاطهم . وإذا أضفنا إلى ذلك جملة المقومات المختلفة ، أن الإخوان أنفسهم يمارسون نوعاً من الضغط والتضييق على حركة الجهاد لكون هذه الحركة جاءت بالدرجة الأولى كردة فعل لممارسات الإخوان ولتصحيح نهج الحركة الإسلامية المسالمة .

عوامل بروز حركة الجهاد فى القطاع :

بالإضافة إلى العامل الاقتصادى والثقافى والاجتماعى الخاص الذى يعيشه سكان القطاع والذى يشكل تربة خصبة لنشاط التيارات الدينية ، فإن هناك العديد من العوامل التى ساهمت فى بروز حركة الجهاد بشكل أساسى وأعطتها حصائص محددة .

١ - ترافق ظهور حركة الجهاد مع بروز " الثورة الإيرانية " ، مما شكل دفعة قوياً لتبلور حركة الجهاد وساهم فى امتداد الحركة وتأثيرها جماهيرياً ، فلأول مرة فى التاريخ الحديث يستطيع الأصوليون إنشاء دولة خاصة بهم وتطيع بأحد أعتى الأنظمة ألا وهو الشاه ، ووصلت الأمور إلى حد تحدى أمريكا نفسها ، كل هذا إضافة إلى قيام نوع من التنسيق بين الجهاد والثورة الإيرانية إضافة لتأثر الحركة نفسها بمبادئ الثورة الإيرانية .

٢ - ساهم القرب من مصر فى بروز تلك الحركة ، فبداية

تأثير التيار الدينى ..

يرفض استخدام أكبر تجمع طلابى (الجامعة الإسلامية) لمواجهة الاحتلال نقابياً أو سياسياً مباشراً ، كذلك تميز النشاط السياسى بقضايا بعيدة عن فلسطين المسلمة مثل قضية أفغانستان المسلمة وما شابه ذلك .

رابعاً : تميز فعله ونشاطه على الحث الدينى المثالى للأخلاق (صلاة - صوم .. الخ) ، وتميز أيضاً بالنشاط المعادى للشيعوية مثل حرق قصر الهلال الأحمر بغزة والعمليات التى كان ينوى القيام بها لاغتيال شخصيات يسارية من القطاع حسب اعترافات أعضاء الحركة فى المحاكم الإسرائيلية عام ٨٤ .

خامساً : تميز بخلق المشكلات ضد القيادات الوطنية فى القطاع فتارة مع فتح وتارة مع الجبهة الشعبية وتارة مع الحزب الشيوعى . وتارة مع الجهاد المناهض لنشاط الإخوان .

لقد هدفت من استعراض هذه السمات لنشاط الحركة الإسلامية سياسياً والتى يخلو نشاطها من الفعل الوطنى لتحرير فلسطين المسلمة كما يقولون ، لكى أوضح مسألة نظرية محددة وهى أن الفعل السياسى المنظم لأى حركة سياسية لا يأتى دراماتيكياً ، بل هو نتاج تاريخ نشاط هذا الحزب أو الحركة . فعلى ضوء مجريات التسلسل التاريخى لنشاط الحركة يمكن لنا الاستنتاج بأن الإخوان لن يشاركوا بالأحداث ، بل سيقفون ضدها ، لكونهم ضد م . ت . ف . ويختلفون معها . ولكن ما حدث غير ذلك إذ أن الحركة شاركت فى الأحداث ، وعبرت عن نفسها بالبيانات والشعارات .. الخ وتجسد ذلك بحركة المقاومة الإسلامية . السؤال الجوهرى هنا : إذا كان تاريخ الحركة الإسلامية بالقطاع سياسياً مفرغاً من العمل الوطنى الفعلى .. لماذا إذن شاركوا فى الأحداث ، ولماذا تميز نشاطهم بالفعل والمواجهة ؟

قبل الإجابة على هذه التساؤلات ، التى تشكل جوهر البحث ، أريد التأكيد على موضوعة محددة وهى : أن الحركة تتميز بكون السيطرة المطلقة هى بيد الإمام أو الزعيم ، على هدى البناء التنظيمى لحسن البناء ، وما أقصده بذلك هو أن القرار السياسى هو بيد رجل الدين الأول فى الحركة ، وهذا ينطبق على الحركة بقطاع غزة ، فقرارها السياسى بيد الزعيم ومجلس قيادة الحركة . لذلك فالقرار ملزم لكل أعضاء الحركة بطابع دينى كقرار سياسى ، (سيتضح لاحقاً هدف هذه الإشارة الموجزة) .

لنعود إلى الأسئلة المطروحة لنجيب عليها بحثياً :

بدءاً ، إن الحركة الإسلامية السياسية (الإخوان) بالقطاع وكما بينت لهم تاريخهم وجذورهم ولهم مؤسساتهم وشخصياتهم التى تعبر عن برنامجهم وموقفهم . ولهم نشاطهم وعملهم السياسى مثل باقى القوى السياسية الأخرى ، ولكن على ضوء المستجدات الأخيرة بالقطاع (الانتفاضة) بدأت تبرز على سطح الفكر السياسى للعمل الفلسطينى مجموعة من الأسئلة تناقش مدى فعل ومساهمة التيار الدينى بالانتفاضة ، ومدى مساهمته بتطورها وعلى أى أرضية تميزت هذه المشاركة ، بالإضافة إلى مناقشة الربط بين تاريخ الحركة وأحداث اليوم . وعلى صعيد آخر مدى مساهمتها لإعطاء الأحداث بالقطاع طابع الوعى الدينى السياسى لمواجهة الاحتلال . هناك افتراض ساد فى بداية الأحداث بأن ما يجرى بالقطاع هو من فعل الأصوليين الاسلاميين ، وهذا الافتراض أو الموقف السياسى بدأ يدخل حيز النقاش ، هل بالفعل ما يجرى بالقطاع هو نتيجة نشاط الحركة الإسلامية السياسية وعملهم التاريخى بالقطاع الذى لا يربط سياسياً ب م . ت . ف . أم المسألة غير ذلك ؟

إن هذا المدخل يضعفنا أمام حقائق موضوعية منصفة لنشاط الحركة الإسلامية (حماس) بقطاع غزة وفعلها بالأحداث ومشاركتها المتعددة الأوجه . إن ما يجرى بالقطاع والضفة معاً هو باختصار نتاج محصلة تراكم اضطهاد ، ومعاناة وإحباط ، على جميع الأصعدة على مدار سنوات الاحتلال العشرين لأبناء الشعب الفلسطينى وعلى مدى ٤٠ عاماً للاجئين الفلسطينيين ، وليس نتاج قرار سياسى من حركة إسلامية ، أو ماركسية أو قومية . الخ ومعنى آخر هو نتاج معاناة يومية على مدار ٤٠ عاماً من الاحتلال وسياسته على كافة الصعد والمجالات .

وما يؤكد هذا الطرح هو تضافر عضوية الأحداث مع تنظيمها (التنظيم عبر دور القوى الوطنية والعضوية التى نجمت عن مشاركة قطاعات جماهيرية واسعة منها المنظم وغير المنظم) . على ضوء ذلك ستسبق المناقشة بتسلسل واضح لتأثير التيار الدينى للأحداث الجماهيرية وقبلها :

أولاً : إن تنامى التيار الدينى بالقطاع سابقاً يعود لعدة محددات لعبت دوراً بنمو عدده الكمى ومؤسساته المتعددة .

ثانياً : تميز النشاط للحركة الإسلامية بالقطاع بكونه بعيداً عن النشاط السياسى المباشر لمواجهة الاحتلال ، إن كان بمؤسساتها أو برامجها أو بياناتها أو نشاط أعضائها السياسيين .

ثالثاً : تميز النشاط السابق للحركة سياسياً ، بكونه

أولاً : بالرغم من تحديد سمات تاريخية لنشاط الحركة لابد من تبيان الأسباب العملية التي تقف وراء هذا التحول وهذه المشاركة :

١ - إن دخول الحركة بأعضائها ونشاطهم وتعبيرهم (حماس) جاء متأخراً ، فهم كانوا يراهنون على عدم استمرارية الأحداث وتطورها بهذا الشكل . هذا الاستنتاج نلمسه من حديث لأحمد ياسين زعيم الحركة بعدة مقابلات مع التلفزيون الإسرائيلي والتي قال فيها : " نحن حركة دينية وليس لنا صلة بالجهاد الإسلامي ، وليس لنا صلة بالعمل السياسي " .

٢ - إن المشاركة لم تكن شيئاً غريباً على ضوء معرفة الحركة ونشاطها السياسي ، فهي تعتبر نفسها القوى الأم في القطاع ، ولا يمكن تجاوزها ، ولا يمكن أن يحدث شيء بدون موافقتها وعلمها وعملها أيضاً ، لذلك أدركت أن البساط ينسحب من تحت أرجلها ، فما هو الحل ؟ كان لابد من حفظ ماء الوجه لكي لا تفقد مصداقيتها بين أعضائها ومناصريها ، خصوصاً في ظل الموقف السياسي للقوى اليسارية من حركة الإخوان واتهامهم بالعمالة السياسية للاردن واسرائيل والسعودية .

٣ - إن المشاركة للحركة جاءت على أرضية ما يحدث . فلماذا أتى الاسم السري " حركة المقاومة الإسلامية حماس " ، والبيانات المتكررة يوماً بعد يوم ؟ جاء هذا ليؤكد بالقوة لجماهير القطاع والخارج أن حماس هي الأصل وهي صانعة الأحداث ، وقادرة على المواجهة والإنجاز وإضعاف م . ت . ف . حتى ولو لنظياً .

٤ - إن المشاركة المحدودة جاءت على أرضية ضمان الحفاظ على وحدة الحركة وتماسكها الداخلي ، خصوصاً بعد نشاط الجهاد الإسلامي الذي بات يشكل خطراً عليها أكثر من اليسار لكونه البديل الديني والسياسي عنها ، ومن جانب آخر فإن أعضاء الحركة الشباب هم وطنيون ومخلصون بالرغم من وجودهم في التيار ، فلابد من احتواءهم من خلال إبراز أنفسهم كقوة مشاركة ، وهذا ذكاء القيادات السياسية بغزة والتي استفادت من تجربة الحركة في مصر زمن حسن البنا الذي عجز عن احتواء التناقضات أمام رغبته الملك وبريطانيا ، مما أدى إلى تمردات واسعة بالحركة .

٥ - لابد من التمييز بين المشاركة الفعلية والمشاركة بالبيانات والشعارات ، فالحركة بالقطاع مشاركتها لفظية كحركة سياسية ، وهذا ما نلمسه بتجميد المؤسسات والجامعة

والمعهد الديني في بداية الأحداث من نفس الحركة وليس من السلطات العسكرية . ولكن تجدر الإشارة لعدم إغفال مشاركة الناس تحت شعارات حماس بالطابع الديني فقط ، وهذا ما بدأ يفقد فعله بالظروف الأخيرة لغياب مصداقية الحركة . فالإضرابات الآن " لحماس " ضعيفة وهزيلة ، ولا تتعدى المشاركة والصدام مع الجيش .

٦ - المشاركة كانت دينياً بالتشكل من الجوامع كمراكز تجمع للناس الوطنيين ، ولكنهم ليسوا حركة سياسية اسلامية وهذا ما تم تصويره مكسباً من قبل الحركة وكأن الجوامع بالقطاع هي مراكز نشاط للحركة ، علماً بأن تظاهرات ق . و . م . قد دعت لخروج مظاهرات من الجوامع والكنائس .

٧ - إن ما يعكس ضعف المشاركة ومحدوديتها بأناس وطنيين في الحركة هو حجم الاعتقالات ، والتي بدأت تبرز الآن بالقطاع بشكل واسع ، بعد أن برز التناقض داخلياً بين أحمد ياسين وقياديين آخرين على موضوعة المواجهة الفعلية والحل السياسي ، وهذا ما أدى إلى الاعتقالات السريعة والمفاجئة لقياديين مناطق بالحركة في جبالياً غزة وبيت حانون .

الخلاصة : إن الاستنتاج المركزي مفاده أن :

١ - الحركة الإسلامية ليست هي صانعة الأحداث ، وليست مساهمة بتطويرها واستمراريتها .
٢ - الأحداث فرضت نفسها قسرياً على مشاركة الحركة بالشعارات والبيانات الزائدة ، مثل : " لا للمؤتمر الدولي " ، " خير خير يا يهود جيش محمد سوف يعود " .

٣ - المشاركة جاءت على أرضية حسم التناقضات الداخلية خشية التفكك وانهايار الحركة .

على ضوء هذه الاستنتاجات يمكن لنا القول إن فعل الحركة جماهيرياً محدود جداً ، وسيتقلص لاحقاً ، لفقدان المصداقية بأوساط الناس ، وهذا ما يعبر عنه مؤشر حسي اليوم ، وهو عدم نجاح الإضرابات الشاملة ، ورفض الناس الالتزام بها لكونها لا تعبر عن صوت وطني إلا في حالات المواجهة الصادقة من قبل الحركة مع الجيش . ولقد لمست سلوكاً بأوساط الناس العامة غير المسيسة أو حتى مشاركتها ضعيفة بالأحداث . إن تقييمها للحركة الإسلامية (حماس) على أنها فقط مزایدات ولا تفعل شيئاً وإنما يقولون الطرف المعاكس لهم وهو الجهاد . بالإضافة إلى ذلك

تأثير التيار الدينى ..

يلمس على مستوى الشارع فى رفع ، ولكن بدرجات متفاوتة لتأثير تلك التيارات . وقد جاء بحسب هذا فى محاولة للإجابة على أسباب التمايز بين أحياء رفع على صعيد المشاركة فى الانتفاضة والتضرر من إجراءات الاحتلال ، ومن جهة أخرى توضيح دور التيارات الدينية فى بروز الانتفاضة وتأثيرات الانتفاضة اللاحقة عليها .

العائلات الإحدى عشرة المبحوثة جميعها تسكن فى رفع منذ قبل سنة ١٩٦٧ وبالتالى فهى قد تعرضت لنفس ظروف الاحتلال تقريباً ، وحالياً وفى ظل بروز الانتفاضة واستمراريتها وتأثيرها الشامل على المجتمع ، فإن تلك العائلات حتماً قد تعرضت لتأثيرات الانتفاضة وبالتالى فإن التفاعل مع تلك التأثيرات قد تجلّى سواء على صعيد التفكير أو الممارسة بأشكال متميزة .

لم تواجهنى صعوبات كثيرة فى البحث ومقابلة العائلات التى اعتمدت على المعرفة الشخصية ، أما بالعائلات أو بأفراد لهم علاقات ومعرفة بالعائلة المبحوثة . وقد وجهت الأسئلة الثلاثة لفرد من كل عائلة من العائلات الإحدى عشرة يتم اختياره عشوائياً . وهذه الأسئلة الثلاثة هى محاولة لتلمس تأثير التيارات الدينية على الناس فى الانتفاضة فى رفع ، فالسؤال الأول عن الالتزام بالإضرابات فإن التزام المستجيب للإضرابات بالنسبة لى لا يدل على مشاركة فى الانتفاضة ، فربما طابع الخوف هو الذى يدفع المجيب للإضراب ، ولكن ما يعيننى هو موقف المجيب من الطرفين المقربين للإضرابات وأعنى القيادة الموحدة وحركة المقاومة الإسلامية (حماس) ، وبالتالى نستطيع أن نتلمس تأثيرات التيارات الدينية أو عدها . والسؤال الثانى وهو حول دور الحركة الإسلامية فى الانتفاضة وبرزها هو محاولة لتبيان أسباب الانتفاضة عند الناس ودور الحركة الإسلامية فيه ، وهل أن الانتفاضة فرضت نفسها على الحركة الإسلامية أم أن وجودها كطرف فاعل فى الانتفاضة هو التطور الطبيعى لنشاطها قبل الانتفاضة . وثالثاً وهو ما يتعلق بالموقف من الحل السياسى المطروح ويطلب من المجيب تحديد موقفه من المؤتمر الدولى وفيه نستطيع أن نتلمس أموراً عدة مهمة ، فالاصوليون يرفضون الحلول المطروحة جملة وتفصيلاً ، بينما الطرف الآخر (القيادة الموحدة) مع المؤتمر الدولى ، فعن طريقه نستطيع أن نرى مواقف العائلات المختلفة ونستطيع إدراك مدى تجاوب الناس وتأثرهم بالتيار الدينى .

إضافة لما سبق فإن أسلوب المقابلة اعتمد على تجميع المعلومات والبيانات المحددة حول مكان السكن فى رفع

موقف الناس العامة من الحركة على أنها خارجة عن إطار الاهتمام بشئون الناس بدليل عدم وجود للجان الإسلامية بل التواجد للجان الشعبية .

وعلى صعيد آخر فإن الوجه الآخر للحركة الإسلامية (الجهاد الإسلامى) قد تميز نشاطه السياسى بفترة الثمانينيات بالمحدودية والضعف ، ولكن أخذ هذا النمو يتسع بالتعاطف والتأييد بعد العمليات العسكرية الأخيرة بغزة والقدس ، ولكنه تميز بالضعف بغياب التراث الجماهيرى والنقابى ، وهذا أثر باقياً استذكّار الجهاد كحركة مناقضة بنشاطها بالرغم من كونها دينية من الإخوان .

وحول " الجهاد " يصعب الاستنتاج أن " الجهاد " يمثل قوة جماهيرية فاعلة بالانتفاضة ، ولكن يمكن القول إنه شكل تلاحماً وطنياً للمواجهة ضد الاحتلال عبر عملياته العسكرية .

نموذج لدراسة تأثير التيار الدينى على الانتفاضة (مدينة رفع)

ضمن دراسة تأثير التيارات الدينية على الانتفاضة قمت بإجراء بحث ميدانى فى مدينة رفع شمل ١١ عائلة اختيرت بطريقة عشوائية من مختلف المناطق السكنية فى رفع ، سواء فى المخيمات أو فى المدينة ، معتمداً أسلوب المقابلة المباشرة . وقد وجهت ثلاثة أسئلة إلى كل عائلة : السؤال الأول : هل تلتزم بالإضرابات ؟ السؤال الثانى : بداية الأحداث كانت تقف وراءها الجماعة الإسلامية . ما رأيك ؟ والسؤال الثالث : ما هو رأيك بالمؤتمر الدولى كحسب سياسى ؟ . وكما هو واضح من الأسئلة فهى أسئلة مفتوحة حتى يتسنى لى كباحث أن أحصل على أكبر قدر ممكن من المعلومات المباشرة وغير المباشرة من مجموع المبحوثين .

جاءت دراستى الميدانية لتأثير التيارات الدينية على الانتفاضة لمدينة رفع لعدة اعتبارات ، فكونى أحد سكان المدينة سيساعدنى فى هذا كثيراً وسيسهل عملية إجراء البحث وتجميع المعلومات ، وفى تصورى أن مدينة رفع لا تختلف كثيراً عن باقى مدن القطاع وبالتالى تصلح نموذجاً للدراسة ، فمدينة رفع كان لها دور مميز فى الانتفاضة ، ويظهر ذلك من خلال عدد الشهداء الذين سقطوا أو عدد الجرحى أو عدد أيام منع التجول التى فرضت على المدينة . وبالرغم من هذا الدور ، فإن مشاركة الأحياء المختلفة فى المدينة وتضررها من إجراءات الاحتلال قد تمايزت . إضافة لذلك فإن تأثير التيارات السياسية وبضمنها التيارات الدينية

واعتقل آخر إدارياً لمدة ستة أشهر والثالث " كمال " منع من تجديد بطاقة هويته وبالتالي لا يستطيع الذهاب إلى عمله في إسرائيل (استشهد فرد آخر من العائلة في مرحلة لاحقة - أحمد ١٤ سنة)

العائلة الثانية : وهي تسكن في مخيم رفع (الشابورة) عدد أفراد الأسرة ٩ بما فيهم الأب والأم ، إضافة اليهم هناك ٣ أبناء مستقلين عن بيت الأسرة ، الابن الأكبر وهو متزوج وموجود في ألمانيا (طالب) والابن الثاني وهو متزوج ويسكن بجانب بيت الأسرة تماماً ، أما الابنة فهي متزوجة في نفس المخيم .

لم يتعرض أفراد العائلة للاعتقال أو الإصابة . ولكن المخيم الذي يسكنون فيه يتعرض بشكل يومي للإجراءات الاحتلالية . عدد غرف البيت ٣ غرف (أسبست) ومطبخ وحمام ، توجد أدوات كهربائية (تلفزيون ملون - ثلاجة - غسالة - مروحة) ويملك الأب مطعماً لبيع الفول والفلفل على أطراف المخيم ودخله الشهري منه حوالي ١٥ دينار تقريباً ، إضافة إلى أن أبناءه يساعدونه مادياً ، وقد تمت المقابلة مع الأب الذي أعلن التزامه بالإضرابات وطالب بأن يكون الجميع يداً واحدة . وبالنسبة للسؤال الثاني لا ينفي هذا الأب دور التيارات الدينية ولكنه يؤكد على الدور المميز للوطنيين والذي يفوقهم ولكنه يرفض أن يحدد من تكون الجهة الأكثر مشاركة والاكثر بروزاً ، فكما يقول : " هذا كلام العدو هو الذي وراءه حتى يخلق انقسامات بين الشعب " .

أما بالنسبة للمؤتمر الدولي فهو لا يحدد موقفاً فإذا كانت فيه مصلحة للشعب الفلسطيني فهو معه وإن لم تكن فهو ضده وما تقبل به المنظمة يقبله هو .

تسكن هذه العائلة في أحد أكثر المخيمات في رفع (بل في القطاع) مشاركة في الانتفاضة ، وقد جاء موقف العائلة ملتزماً بالانتفاضة وإن لم تظهر مشاركة فعلية بالانتفاضة أو تضرر من إجراءات الاحتلال كالاقتال والإصابة .. الخ ومن جهة أخرى فيظهر من خلال الإجابات الرغبة في إنهاء الاحتلال باستمرار الانتفاضة ولم يُعط إجابة محددة على الأسئلة ، ولكن يظهر من خلال الإجابات اعتبار التيار الديني طرفاً سياسياً وفاعلاً وإن لم يكن بحجم القوى الوطنية دون التشكيك في هذا الدور .

الأسرة الثالثة : وهي أسرة تسكن في مخيم رفع بلوك (٢) عدد أفراد الأسرة ٧ أفراد أحد الأبناء متزوج

(مخيم - مدينة) وعدد أفراد العائلة والدخل الشهري وعدد غرف المنزل ونوعية بناءه والأدوات الكهربائية الموجودة في البيت ومكان العمل ، إضافة إلى ذلك التضرر من إجراءات الاحتلال على صعيد العائلة (اعتقالات - إصابات - استشهاد) . وهذه المعلومات مهمة حتى نستطيع وعلى ضوء الأسئلة الثلاثة السابقة فهم أي العائلات أكثر تأثراً بالتيار الديني ؟ ما عمل أفرادها ؟ مكان سكنهم ؟ الدخل الشهري ... إلخ .

وفيما يلي استعراض لتلك البيانات والإجابات لكل عائلة على حدة :

العائلة الأولى : وهي أسرة لاجئة تسكن في مخيم رفع (بلوك ٥) عدد أفرادها الموجودين في البيت ١١ فرداً بما فيهم الأب والأم ، هناك ٥ أبناء للعائلة أحدهم متزوج ويسكن في بيت مجاور تماماً لبيت الأسرة وابنتان متزوجتان في رفع وآخر متزوج وموجود في الإمارات ، أما الخامس فقد استشهد في الشهر الثاني من الانتفاضة . أحد أفراد العائلة الأحد عشر متزوج وعنده طفل وبذا يكون عدد الأفراد في البيت ١٣ فرداً ويعمل من هؤلاء اثنان إبراهيم وهو المتزوج وعمره (٢٦ سنة) وهو الذي تمت معه المقابلة ويعمل عاملاً في إسرائيل ودخله الشهري ١٥ دينار تقريباً (عمل غير ماهر) والآخر كمال ٢٢ سنة ودخله الشهري (١٢٠) دينار تقريباً . أحد الأبناء (عدلى) ٢٧ سنة معتقل إداري من شهر فبراير . بالنسبة للبيت فهو يتكون من ٦ غرف (أسبست) وله أدوات كهربائية (تلفزيون أبيض وأسود) . ثلاجة - غسالة - تلفون .

عند سؤال إبراهيم على الأسئلة الثلاثة السابقة أوضح موقفه المؤيد للقيادة الموحدة وعن استعدادة للإضراب متى تدعوه لذلك " وللتضحية من أجل تحقيق أهدافنا " كما يقول .

وبالنسبة للسؤال الثاني يكون عن دور الجماعة الإسلامية رفض " إبراهيم " بشكل قاطع أن يكون لها دور في الانتفاضة ، وبين أنها استغلت الظروف والميل الديني عند الناس . أما بالنسبة للمؤتمر الدولي فهو يزيده ويعتبره حلاً صالحاً . يتضح من الإجابة السابقة أن هذه الأسرة ، والتي تسكن المخيم والكبيرة العدد والمحدودة الدخل والتي يشكل العمل في إسرائيل مصدر دخلها ، يتضح وبشكل تام الموقف المحدد لها ولا يظهر عندها تأثير إيجابي للتيار الديني بل على العكس مناهضة له ، إضافة لذلك فإن هذه الأسرة مشاركة وبفعالية في الانتفاضة ، فقد استشهد أحد أبنائها

من أكثر المناطق سلبية في المشاركة في الانتفاضة حيث مستوى المشاركة متدنٍ ، ويقتصر على الإضرابات فقط ، فلم يفرض عليه منع التجول سواً أيام المنع الكبرى على كل القطاع ، ولا تحدث في الحى مظاهرات ، وقد وجهت الأسئلة الثلاثة إلى محمد وجاءت إجابته بأنه يؤيد الإضرابات ولكن كثرتها أصبحت ثقلاً عليهم خصوصاً في ظل عدم وجود حل ، ويوضح أن القيادة الموحدة لها أيام إضرابات وحماس لها أياماً أخرى ، ويدعو إلى وحدة الطرفين ، ويبين أن الوطنيين يرفضون التنسيق مع حماس ويبين أن حماس لها دوراً مميزاً وواضحاً على صعيد نشاطاتها المعادية لليهود . وعن سؤاله عن بداية الأحداث يقول إن الأحداث وراها كل الناس في القطاع بسبب الظروف السيئة ومعاناة الناس السيئة ، ويبين أن الجماعة الإسلامية كان لها الدور المميز في الأحداث من خلال الجوامع وغيرها ، وهو لا ينكر مشاركة القوى الوطنية ، ولكن الدور المميز كان لـحماس .

وعن سؤاله حول المؤتمر الدولي أوضح أنه يؤيده لأنه لابد من حل ، وهذا يتطلب وحدة العرب حتى يجبروا اليهود على إعطائنا دولتنا الفلسطينية .

وكما يتضح من الإجابات ، يظهر التأثير الواضح بالتيار الديني من خلال الحديث عن دور التيار الديني في الانتفاضة ، ولكن مايلفت النظر حقاً هو أن هذا التأثير لا يعنى التزاماً سياسياً مع التيار الديني . فعند الحديث عن المؤتمر الدولي ، وبالرغم من معارضة التيار الديني له ، فإن الإجابة كانت واضحة بتأييد المؤتمر الدولي ، وهذا يعنى أن تأثير التيار الديني يأخذ شكل التأييد الديني وليس السياسى .

العائلة الخامسة : تسكن هذه العائلة في المدينة في الشمال الشرقى منها ، وتتكون هذه العائلة من ٩ أفراد واثنين من الأبناء متزوجين ويسكنان في نفس البيت في شقق متجاورة ، وهناك ثلاث بنات . وبيت الأسرة مملوك من قبلهم وهو مكون من دور أول وأرضى وبه أربع شقق وفي كل شقة تلفزيون ملون وثلاجة وغسالة وللعائلة سيارة " هيجو تندر " لنقل الخضروات . وتملك الأسرة حوالى ٥٠ دونم من الأراضي الزراعية . لم أستطع تحديد دخل الأرض الشهري بسبب عدم إعطاء إجابة محددة من المجيب عن دخلها . والإبنان المتزوجان لا يعملان في الأرض بل في إسرائيل ويبلغ مجموع دخلهما ٣٥٠ دينار أردنى ، ويعمل في الأرض باقى أفراد الأسرة . وعند سؤال الأب (٦٠ عاماً) عن الالتزام بالإضرابات أجاب بأنه يعمل بالأرض ولا داعى لإضرابه ، أما الأبناء العاملون في إسرائيل وكما يقول فهم

وله طفلة . وهناك ابنتان متزوجتان وتسكنان بجانب بيت الأسرة . الوالد كان حارساً في الوكالة وأحيل للتقاعد ، الابن المتزوج حالياً هو المعيل للأسرة بالإضافة لادخار الأب عن عمله ، ويبلغ دخل الابن الذى يعمل في إسرائيل حوالى ١٥٠ دينار وفي الأسرة ابنان يدرسان في الجامعة الإسلامية ، تسكن الأسرة في بيت مكون من ٤ غرف اسبست ومطبخ وحمام وفي البيت ثلاجة وتلفزيون ملون وتعتبر المنطقة التى تسكن فيها الأسرة من المناطق المشاركة بفعالية في الانتفاضة ، وقد تعرض فردان من الأسرة للاعتقال عوفى (٢٨ عام) وهو الابن الأكبر وهو الذى قمت معه المقابلة ، ومصطفى ٢٦ سنة وهو طالب في الجامعة الإسلامية ، إضافة لتعرض بيت الأسرة لاقتحامات الجنود في الليل وضرب أفرادها . وقد أجاب عوفى عن التزامه بالإضرابات بأنه يقاطع العمل في إسرائيل أيام الإضرابات وحدد بأنه يلتزم بإضرابات القيادة الموحدة وذلك لأهمية الالتزام بالإضراب في ظروف الانتفاضة ، وبين من جهة أخرى أنه غير ملتزم بإضرابات " حماس " وأنه في بعض الأحيان تأتى ظروف قسرية تلزمه بتلك الإضرابات مثل ضرب السيارات والعمال . الخ ويقول إن عدم التزامه تابع من فهمه للوضع السياسى ودور الاخوان المكتفى بالبيانات فقط ، وعن سؤال حول بداية الأحداث يبين أن بداية الانتفاضة لم تكن من صنع طرف سياسى أو دينى بل هى نتاج ٤٠ سنة من المعاناة والعذاب وليس من فعل التيارات الدينية السياسية ويقول بأن وسائل الاعلام الإسرائيلية لعبت دوراً في تصوير الانتفاضة بهذا الشكل في بدايتها لإبراز النزاعات الداخلية . وحول سؤال حول المؤتمر الدولي فقد اعتبره المحطة المطلوبة نضالياً في المرحلة الحالية ، وبين أن هذا المؤتمر يجب أن يكون تحت إشراف الأمم المتحدة .

وخلال هذه المقابلة نتبين أن هذه العائلة المشاركة في الانتفاضة لها موقف واضح ومحدد من التيار الديني يصل إلى حد رفضه مطلقاً ، ويبين الموقف الملتزم بالقيادة الموحدة وقرارتها وهذا يبين من خلال جملة الإجابات أن تأثيرات التيار الديني على هذه الأسرة هى محدودة جداً .

العائلة الرابعة : تسكن هذه العائلة في حسى البرازيل (٣٠) وتتكون من ٩ أفراد ويتكون البيت من ٤ غرف ومطبخ وحمام من الاسبست ، الوالد متقاعد وكان سابقاً مدرساً في الوكالة وأحيل للتقاعد نتيجة لإصابته ، الابن الأكبر (محمد) وهو الذى قمت معه المقابلة ، ويعمل موظفاً ، ودخله الشهري ١٣٠ دينار تقريباً ، وهو متزوج وله طفلين ويسكنون في بيت العائلة ويوجد ابن للعائلة في مصر وهو خريج كلية الهندسة ويبحث عن عمل . يتميز حى النخلة بأنه

يجبرون على عدم الذهاب إلى إسرائيل ، وفي أيام الإضرابات فهم يتوجهون إلى العمل في الأرض بدل العمل في إسرائيل ، وحول بداية الأحداث يقول إنه ليس عنده مايقوله ولكنه يرى " أن المشاكل بدأت بعد ما اليهود دهسوا تبعين جباليا الأربعة " ، وحول المؤتمر الدولي أجاب بأنه " إذا صح لنا شئ ما بنقول لا ... وأفضل أن يكون سلام وحل بدل كل ها المشاكل " من خلال هذه الإجابات يتبين موقف إحدى العائلات المنعزلة عن عالم الانتفاضة ، وهى عائلة فلاحيه تعمل بالأرض ، ومن خلالها يظهر الموقف السلبي من الإضرابات وأن التزامهم هو ضد إرادتهم ، ومن خلال الإجابات يتضح عدم التأثير بالتيارات السياسية سواء الدينية أو غيرها .

العائلة السادسة : تسكن هذه العائلة في مخيم اللاجئين في رفح بلوك (E) وتتكون العائلة من ٩ أفراد والابن الأكبر من العائلة متزوج وله ٣ أطفال وهو يسكن في بيت العائلة ، ومصدر دخل العائلة عمل الأب والابن الأكبر في إسرائيل البالغ حوالى ٣٥ دينار أردنى تقريباً ، ويتكون البيت من ٤ غرف اسبست وحمام ومطبخ ، ولم تتعرض الأسرة بشكل خاص لإجراءات الاحتلال سوى ماحدث على عموم المخيم من مناهمات ليلية وضرب ومنع تجول . وقد أجاب الابن الأكبر محمد ٢٦ سنة على الأسئلة فأوضح التزامه بالإضرابات وامتناعه عن الذهاب للعمل إلى إسرائيل وأوضح أنه يلتزم بمواقف القيادة الموحدة ، أما بالنسبة لإضرابات حماس فإنه لا يلتزم بها إلا في حالة أن تكون الإمكانية معدومة للذهاب إلى إسرائيل بسبب عدم وجود مواصلات أو ضرب السيارات والعمال . أما بالنسبة لبداية الأحداث فقد رفض أن تكون بدايتها على يد الحركة الإسلامية ، وقال بأن الانتفاضة جاءت نتيجة معاناة الناس على مدار ٢٠ سنة ، وفي الأحداث فإن الحركة الإسلامية أرادت أن " تتركب الموجة " كما يقول ، وقد جاءت مشاركتها متأخرة . وبالنسبة لموقفه من المؤتمر الدولي فقد أوضح أنه مع المؤتمر الدولي ولكنه لا يراهن على حدوثه كثيراً في ظل الظروف الحالية .

ومن خلال إجابته يظهر موقفه الواضح تجاه التيارات الدينية في الأسئلة الثلاثة ، وهو يبدى اتحيازاً واضحاً تجاه القيادة الموحدة . بقى أن نشير إلى أن مكان السكن قد شهد مشاركة واسعة في الانتفاضة .

العائلة السابعة : تسكن هذه الأسرة في مخيم اللاجئين رفح بلوك (K) وتتكون من ٩ أفراد : الأب والام وأولادهم السبعة . ويعمل الأب مدرساً في وكالة الغوث

ويبلغ دخله الشهري ٦٥ دولار ، والبيت مكون من أربع غرف اسبست ومطبخ وحمام ، وقد تم بناء الغرفة الرابعة حديثاً ، ولم يتعرض أى فرد للاعتقال من العائلة أو الإصابة من قبل الاحتلال ، وقد تعرضت العائلة لما تعرض له المخيم من إجراءات كمنع التجول .. الخ حيث أن هذا المخيم مشارك بفعالية بالانتفاضة ، وقد وجهت الأسئلة إلى الأب الذى أجاب على السؤال الأول بأنه يعمل كمدرس وبالتالي فإن الإضراب لا يشمل . وأوضح بأنه يلتزم ببيانات حركة المقاومة الإسلامية لكونها تقوم على أمور الدين في أوضاعنا ، وإذا دعت إلى الإضراب أو الجهاد وجب عليه الالتزام ، ولم يوضح موقفه من القيادة الموحدة وإضراباتها . أما عن السؤال عن بداية الأحداث ودور الجماعة الإسلامية أجاب بأن الجماعة الإسلامية تعمل في القطاع منذ زمن بعيد ، وقد كان لها الدور الريادى في المحافظة على الإسلام وتعاليمه ومقدساته في القطاع ، وأهم من ذلك كما يقول هو تجنيد الشباب المسلم وانتشالهم من أيدي الكفر والإلحاد وتعبئتهم لخوض المعركة العقائدية " مع يهود خبير " ، ويؤكد على دور الجماعة الأساسى في بروز الانتفاضة . وحول المؤتمر الدولي أوضح أنه مضيق للوقت ويرفضه جملة وتفصيلاً لأنه يعطى اليهود الشرعية في احتلال فلسطين المسلمة كما يقول . ويظهر هنا الموقف الواضح والمحدد والملتزم بالتيار الدينى والذي يظهر من خلال الإجابات الثلاث .

العائلة الثامنة : تسكن هذه العائلة في مخيم اللاجئين في رفح بلوك (L) وهو أحد المخيمات التى كان لها دور بارز على صعيد المشاركة في الانتفاضة وتتكون هذه العائلة من ٨ أفراد ، أحد أفراد الأسرة يعمل مهندساً في ليبيا و ٣ أفراد من الأسرة هم طلبة جامعيون ، اثنان في النجاح وآخر في الجامعة الإسلامية . يملك الأب محلاً لبيع أدوات البناء في موقع جيد في مدينة رفح ، وأحد الأبناء يعمل في إسرائيل ويبلغ دخله الشهري ١٢ دينار . أما دخل الأب فيبلغ المئتى دينار ، وتسكن الأسرة في بيت في مخيم مكون من ٤ غرف اسبست ومطبخ وحمام إضافة إلى أنه يحتوى على أدوات كهربائية (تلفزيون ملون - ثلاجة - غسالة) وقد وجهت الأسئلة الثلاثة إلى الأب الذى أجاب على السؤال الأول بأنه ملتزم بالإضرابات سواء من القيادة الموحدة أو حماس ، والتزامه بإضرابات حماس ناتج عن خوفه من حرق المحل وتكسيهه ، وهو كما يتسول (والله ما يخرىها غير هالذقون) أما عن دور الجماعة الإسلامية في بداية الأحداث فهو ينفى أن يكون لها دور في ذلك ويقول إنها استغلت الانتفاضة وحاولت أن تبرز في صدارتها ، أما عن المؤتمر الدولي فموقفه هو موقف المنظمة

كلية التجارة بالقاهرة سنة ١٩٨٦ ولا يزال يبحث عن عمل ، وأحد الأفراد أيضاً صلاح (٢٥ عاماً) قد درس فى جامعة دمشق لكنه اعتقل ولم يُسمح له بالسفر لمواصلة تعليمه ، ولمعرفة موقف العائلة تم توجيه الأسئلة إلى جمال . تعرضت إحدى بنات العائلة "سميرة" للإصابة فى ساقها برصاصة ، وقد أجاب جمال بأن الأسرة تلتزم بالإضراب سواء بإغلاق البقالة أو بالامتناع عن الذهاب إلى العمل فى إسرائيل ، وأوضح أن الأسرة تلتزم بإضرابات القيادة الموحدة وإضرابات حماس ، إلا أنه أبدى عدم اقتناعه بصدق إضرابات حماس ، وأوضح أنه لولا تهديد حماس وخوفه من حرق البقالة لما أضرب فى الأيام التى تدعو إليها حماس للإضراب . أما عن دور الحركة الإسلامية فى بروز الانتفاضة فهو يؤكد أن كل القوى السياسية غير مسئولة عن بداية الأحداث لأنها أخذت الطابع العفوى ثم مع اشتداد وتيرتها أراد الإخوان استغلالها محاولين استعراض قوة تأثيرهم ، وقد اقتصر دورهم على البيانات وعدم المشاركة الفعلية فى المظاهرات وهو واضح وملسوس فى رفح كما يقول . أما عن المؤتمر الدولى فقد أوضح بأنه لا يحقق شيئاً ولا بد من تصعيد وتيرة الانتفاضة حتى يتم تغيير موازين القوى لصالحنا ، من خلال الإجابات يظهر موقف هذه العائلة التى تتميز بالمشاركة فى الانتفاضة ، فبالإضافة إلى إصابة إحدى بنات العائلة ، تم اعتقال "جمال" و "صلاح" لفترات مختلفة فى الانتفاضة ، وقد تميز هذا الموقف بتحديد دور التيار الدينى بأنه محدود ومسال .

العائلة الحادية عشر : تسكن هذه العائلة فى تل السلطان فى رفح بيت مكون من طابقين دور أرضى ودور أول ، يسكن فى الطابق الأرضى العائلة المكونة من أربع أفراد وفى الدور الأول الابن وزوجته وابناء ، وقلبك العائلة محلاً تجارياً لبيع الملابس ، كما قلمك سيارة "فيات" موديل حديث نسبياً ، والبيت مجهز بأدوات حديثة وعديدة (تلفزيون ملون - فيديو - ثلاجة .. الخ) وبلغ دخل الأسرة حوالى ٢٥٠ - ٣٠٠ دينار شهرياً ، لم يعتقل أو يُصَب أحد من أبناء العائلة فى الانتفاضة ، وعند توجيه السؤال إلى الابن الأكبر المتزوج أجاب أنه يلتزم بالإضرابات وابتدى عدم موافقته على تكرار الإضرابات ، وأوضح أنه يتضرر من الإغلاق المتكرر للصحل لأنه يسبب خسارة له . أما بالنسبة للسؤال الثانى حول دور الجماعة الإسلامية فى بداية الانتفاضة لم يعطِ موقفاً واضحاً ، وأوضح أن الكل يشارك فى الانتفاضة ويؤمن أن للجماعة الإسلامية دورها فى الانتفاضة ، ولكنه أعطى الصفة العمومية للجواب . أما عن سؤاله حول المؤتمر الدولى فأوضح أنه طالما فيه خلاص من الاحتلال فهو يؤيده . ويظهر من

إن قبلته أو رفضته .

يبرز موقف هذه العائلة المحدد لدور التيار الدينى بأن مشاركته جاءت متأخرة وكمحاوله " ركوب الموجة " ومن جهة أخرى فإن تأثير العائلة بالتيار الدينى يبدو معدوماً ، وما يؤكد الإجابات على الأسئلة الثلاثة التى تظهر التزاماً بموقف القيادة الموحدة السياسى . يتى أن نذكر أن هذه العائلة قد اعتقل أحد أفرادها "عاطف" ٢٤ عاماً ولا يزال معتقلاً إدارياً وهو طالب فى جامعة النجاح .

العائلة التاسعة : تسكن هذه الأسرة فى حى تل السلطان ، وهذا الحى سكانه من اللاجئين الذين هدمت منازلهم فى المخيمات ووطنوا فى مشاريع إسكانية ومشاركته فى الانتفاضة ضعيفة نسبياً مقارنة مع المخيمات فى رفح ، وتكون الأسرة من ١٠ أفراد . ويعمل الأب فى إسرائيل وبلغ دخله الشهرى ١٥٠ دينار وأصغر أبنائه عمره سنتان وابنه الأكبر أنهى تعليمه الثانوى ويعمل فى إسرائيل أيضاً ، وبلغ دخله ١٢٠ دينار تقريباً ، ويتكون البيت من ٣ غرف اسبست ومطبخ وحمام ويحتوى على تلفزيون أبيض وأسود وثلاجة ، وقد وجهت الأسئلة إلى الأب الذى أجاب على السؤال الأول بأنه يلتزم بالإضرابات ولكنه احتج على وجود أكثر من جهة تقرر للإضرابات ولا تأخذ بعين الاعتبار إمكانيات الناس ويدعو الجميع لتوحيد قواهم ، وبالنسبة للسؤال الثانى أجاب بأن للحركة الإسلامية دوراً بارزاً مميزاً ولكنه لم ينكر دور الوطنيين فى الانتفاضة ولكنه يعتبر أن المشاركة الأكبر فى رفح هى للحركة الإسلامية . أما عن المؤتمر الدولى فهو يعلن تأييده له إذا أقر الدولة الفلسطينية .

من خلال الإجابة على الأسئلة يتضح موقف العائلة المتأثر إلى حد ما بالتيارات الدينية وإن لم يصل إلى حد الالتزام السياسى ، فهو يؤكد على دور التيار الدينى من جهة ومن جهة أخرى لا يعكس الموقف القاطع للتيار الدينى من المؤتمر الدولى أو القيادة الموحدة .

العائلة العاشرة : تسكن هذه العائلة فى مخيم اللاجئين برفح بلوك D ، تتميز هذه العائلة بعددها الكبير حيث أن عدد أفرادها ١٦ فرداً منهم ثلاثة أبناء خارج القطاع اثنان فى السعودية وآخر طالب فى الاتحاد السوفيتى وبتان متزوجتان فى رفح ، وتعتمد العائلة فى دخلها على أحد أبنائها خالد (٢٤ سنة) وعلى مساعدة الأبناء العاملين فى الخارج الذين يمدون العائلة بما معدله ٧٠٠ - ١٠٠٠ دينار سنوياً إضافة إلى أن العائلة تملك بقرة حلبياً وبقالة صغيرة وأحد الأبناء جمال "٢٧ عاماً" أنهى تعليمه الجامعى من

خلال الإجابة موقف العائلة الذي يتميز بعدم الرضى عن الإضرابات وبالتالي عن الانتفاضة إلى حد ما ، فالمصلحة الضيقة لتجارته تدفعه لأن يعارض الإضرابات : والأيام التي أُضرب فيها لم تأت نتيجة قناعة بقدر ما كانت بسبب خوف من القوى السياسية أن تقوم بحرق محله ، ويظهر هنا عدم التأثير بالتيار الدينى وحتى عدم التأثير بالقوى السياسية الأخرى ، وحتى موقفه المؤيد للمؤتمر الدولى هو نتيجة الرغبة فى التخلص من الاحتلال وليس تأثيراً بموقف لقوة سياسية .

الاستنتاجات المتعلقة بالبحث الميدانى

١ - فيما يتعلق بالبحث نفسه فإن عدد الحالات المبحوثة وهى (١١) عائلة هى بالتأكيد غير ممثلة للمجتمع الأكبر (رفع) ، هذا بالرغم من التزام الدقة فى اختيار الحالات بحيث شملت مواقع السكن المختلفة فى رفع ، وربما يعود هذا إلى أسباب عدة أهمها أن البحث نفسه محدود وهو محاولة أولية لدراسة تأثيرات التيارات الدينية فى الانتفاضة ، ومن جهة أخرى ضيق الوقت حتى أن البحث ليس بحثاً متخصصاً ، إضافة إلى ذلك فهناك عدد من الصعوبات تحد من إمكانية إجراء مسح للسكان لمعرفة تلك التأثيرات أهمها طبيعة الظروف وتوقيت إجراء البحث . وعلى صعيد النتائج التى خلصت إليها فى البحث فقد جاءت إلى حد ما مطابقة لافتراضاتى السابقة والأساس النظرى الذى قدمته ويمكن إجمال نتائج البحث الميدانى فى التالى :

أ - شمل البحث ١١ عائلة مقسمة كالتالى حسب مناطق السكن : ٧ عائلات من المخيم و ٣ عائلات من مشاريع الإسكان (التوطين) وهى عائلات لاجئة أساساً إحداها من منطقة البرازيل وعائلتان من تل السلطان . وعائلة واحدة من المدينسة (ليست لاجئة) .

ب - يتضح من خلال البحث أن العائلات التى تسكن فى المخيمات والتى كانت مشاركة بفعالية فى الانتفاضة قد ظهر وبشكل ملموس عدم تأثيرها السياسى بمواقف التيار الدينى والتزامها بمواقف القيادة الموحدة ، الأمر الذى يعكس أن امتداد التيار الدينى فى هذه المناطق محدود ، فمن بين السبع عائلات المبحوثة جاءت إجابات خمس عائلات أى حوالى ٧١٪ من مجموع عائلات المخيم ملتزمة تماماً بمواقف القيادة الموحدة ، بل وحتى رفضت أن يكون للتيار الدينى تأثير فى بروز الانتفاضة ، وتأكيد على مشاركتها بالبيانات فقط ومحاولة لحفظ ماء الوجه ، أما العائلتان الأخريان فقد جاء موقف إحدى العائلات الذى يعتبر

التيارات الدينية طرفاً سياسياً وفاعلاً فى الانتفاضة وإن لم يكن بحجم القوى الوطنية ، وهنا يظهر تأثير لنشاط التيار الدينى . ففى حين رفضت العائلات الخمس دور التيار الدينى كدور أساسى وفاعل فى الانتفاضة جاء موقف هذه العائلة الذى يؤكد على دور التيار الدينى الفاعل . أما العائلة السابعة فقد جاء موقفها واضحاً ويظهر التزاما بالموقف السياسى للتيار الدينى ويعتبر أن التيار الدينى هو الأكبر فعالية والأكثر تأثيراً ونشاطه فى الانتفاضة هو امتداد لنشاطه المناهض للاحتلال فى رحلة ما قبل الانتفاضة .

ج - من خلال إجابات العائلات التى تسكن فى مشاريع الإسكان نلمس بشكل واضح تأثير التيار الدينى . فقد ظهر تأييد عائلتين للتيار الدينى إحداها من البرازيل والأخرى من تل السلطان ، وظهر بشكل واضح تأثيراً بنشاط التيار الدينى ، ولعل النقطة الأهم بالنسبة لهاتين العائلتين أن هذا التأييد لم يأخذ طابع الالتزام السياسى . وعلى أية حال ، فمن خلال الإجابة على السؤال الأخير للعائلتين حول المؤتمر الدولى أجابتا بشكل لا يتفق وموقف التيار الدينى ، بل جاء موقفهما أقرب إلى موقف القيادة الموحدة ، وهذا يعنى أن التأييد للتيار الدينى لا يعنى التزاماً بمواقف التيار الدينى ، وربما يأتى تأييد التيار الدينى لقناعة بدور هذا التيار الدينى أو يعكس تعاطفاً دينياً معه . أما العائلة الثالثة وهى من تل السلطان فقد جاء موقفها إلى حد ما رافضاً للانتفاضة ، والذى يظهر من خلال الاحتجاج على الإضرابات ، ولم تظهر تعاطفاً أو ميلاً مع القوى السياسية وبضمنها التيار الدينى .

د - بالنسبة للعائلة التى تسكن فى المدينة (على أطرافها) فقد جاء موقفها إلى حد ما عاكساً مشاركتها السلبية فى الانتفاضة ، ولم تظهر التزاماً أو تأثيراً بالتيار الدينى أو غيره ، بل إن المشاركة فى الإضرابات (بالنسبة للامتناع عن العمل) جاءت قسرية وليست التزاماً بموقف مشارك فى الانتفاضة ، وتظهر السلبية بالنسبة للانتفاضة فى تسميتها "بالمشاكل" ، وبالنسبة للتأثر بالتيار الدينى وموقفه فى الانتفاضة فقد جاء متأثراً به من حيث مكان السكان وبشكل رئيسى سكان المشاريع الإسكانية (تل السلطان والبرازيل) بينما المخيم لا يظهر به ذلك التأييد للتيار الدينى . ففى حين بلغت نسبة المتأثرين بالتيار الدينى والذين يعطونه دوراً مميزاً فى الانتفاضة حوالى ١٤٪ من مجموع المبحوثين فى المخيم بلغت تلك النسبة ٦٧٪ من مجموع المبحوثين من الأحياء السكنية (مشاريع التوطين) .

هـ - بالنسبة للعائلات المبحوثة فقد اعتمدت عائلات على

دار المستقبل العربى

أحدث الإصدارات

- * حرب أكتوبر دراسة ودروس
- * دراسات فى الحضارة العربية
- * الاشتغال السريع
- (كاريكاتير)
- * الخديعة المالية الكبرى
- * الصبح الدامى فى عدن
- * دراسات أدبية
- فرىق أ. محمد فوزى
- د. لويس عوض
- نبيل السلى
- د. محمود عبد الفضيل
- د. حميد نعيم
- د. لويس عوض

دار المستقبل العربى

٤١ ش بيروت - مصر الجديدة

ت : ٦٦٥٩

العمل بشكل أساسى فى إسرائيل كمصدر دخل أساسى حيث تسكن ٣ عائلات فى المخيم وعائلة فى السلطان وأخرى فى المدينة وهى العائلة الوحيدة التى تملك مصدر رزق آخر إضافة للعمل وهو الأرض . وقد جاءت عائلات المخيم العاملة غير متأثرة بالتيار الدينى إيجابياً بينما العائلة التى من السلطان أظهرت تأثيراً واضحاً بالتيار الدينى . أما العائلة الأخيرة فقد أبدت موقفاً سلبياً من الانتفاضة .

وهنا أربع عائلات تعتمد بشكل أساسى على العمل الحرفى والتجارى وثلاث عائلات منها تعتمد على ذلك العمل بشكل أساسى ، إضافة لمساعدة الأبناء سواء العاملين فى إسرائيل أو فى الخارج . وقد أبدت عائلتان عدم تأثر بالتيار الدينى واعتباره طرفاً أساسياً مثل القوى الوطنية . والعائلات الثلاث تسكن فى المخيم أما العائلة الرابعة وهى تسكن فى السلطان وتعتمد على العمل التجارى فقط كدخل للأسرة .

أما العائلتان المتبقيتان فتعتمدان بشكل أساسى على العمل فى قطاع الخدمات كموظفين . فالأولى وهى من البرازيل وتعتمد على عمل الابن فى قطاع التمريض الحكومى والعائلة الأخرى تعتمد على عمل الأب كمدرس فى الوكالة . وقد أبدت كلتا العائلتين تأثيراً وانحيازاً للتيار الدينى .

من خلال ماتقدم يتضح بشكل أساسى أن من بين العائلات العمالية الخمس أبدت عائلة واحدة فقط ميلاً دينياً ، أما العائلات التى تعتمد على العمل التجارى فقد أظهرت النتائج أيضاً أن عائلة تأثرت إلى حد ما بالتيار الدينى ، أما العائلات التى تعتمد على العمل فى قطاع الخدمات فقد أظهرت ميلاً وتأثراً بالتيار الدينى بشكل واضح ، وهذا له مدلولاته فى فهم أى القطاعات عرضة للتأثر بالتيارات الدينية ويتضح أن العناصر البرجوازية الصغيرة المتعلمة تظهر ميلاً واضحاً لذلك بينما العائلات العمالية لا تظهر نفس ذلك الميل ، وبالمثل العائلات التى تعتمد على التجارة والعمل الحرفى ، ففى حين بلغت نسبة الذين أظهروا تأثيراً وانحيازاً نحو التيار الدينى من العاملين فى الخدمات ١٠٠٪ بلغت تلك النسبة بين العائلات العمالية حوالى ٢٠٪ أما بين المعتمدين على التجارة والعمل الحرفى فقد بلغت ٢٥٪ .

و - بالنسبة للعائلات المبحوثة فقد تعرضت ٥ عائلات فقط لإجراءات الاحتلال بشكل خاص سواء استشهاد أو اعتقال أو إصابة ، وقد جاءت الخمس عائلات من المخيمات.

أما بالنسبة لمدى تأثير هذه العائلات بالتيار الدينى ، فالخمس عائلات لم تبد أى تأثير بالتيار الدينى .

٣ - على ضوء تلك النتائج يمكن الخلوص نتيجة أن التمايز بالنسبة للمشاركة فى الانتفاضة من حيث السكن على صعيد المدينة ككل يظهر أن المخيمات هى الأكثر مشاركة فى الانتفاضة والأكثر تضرراً من حيث إجراءات الاحتلال .

٤ - تأثير التيارات الدينية فى الانتفاضة كان موجوداً ولكن هذا التأثير وهذا الدور لم يكن كبيراً وقاعلاً خصوصاً فى المناطق الأكثر مشاركة كالمخيمات ، وهذا يدل على أن المناطق العنيفة والتى تشهد المواجهات مع الاحتلال لم يكن للتيار الدينى فيها تأثير يذكر ، وهذا يدل على طابع العمل السياسى للتيار الدينى المسالم .

خلاصة : هذا البحث الميدانى وإن كان لا يعكس الحقيقة كاملة لاعتبارات عديدة سبق وأن أشرت إلى بعضها ، فإنه يعكس جزءاً من تلك الحقيقة . وقد جاءت نتائج البحث متفقة إلى حد ما مع افتراضاتى ، وأساسى النظرى الذى قدمته ، من أن نشاط التيار الدينى ودوره فى الانتفاضة لم يكن إلا لحفظ ماء الوجه ، وقد ظهر هذا بشكل واضح وجلى من خلال مدى تأثير هذا التيار فى المناطق الأكثر عنفاً والأكثر مشاركة فى الانتفاضة ، وبالنسبة للعائلات

المتضررة من الاحتلال بشكل خاص ، حيث لم يظهر أى تأثير للتيار الدينى على تلك العائلات والتي تعتبر عائلات مشاركة وصانعة للأحداث ، وهذا يؤكد على الطابع السياسى للتيار الدينى المعتمد بشكل أساسى على إصدار البيانات وإلقاء الخطب والمواظب دون الارتقاء بمستوى الفعل السياسى ، أى المواجهة العنيفة والتي تشكل أساساً لمدى مشاركة وبالتالي تأثير أى قوة سياسية فى الانتفاضة .

= الخلاصة =

بعد عشرين عاماً تكثفت معطيات وحقائق عبرت عن نفسها بمؤشرات حسية على مدار تسعة أشهر من عمر الانتفاضة ، وعمق جوهر هذا التكثيف تجلّى على عدة أصعدة أهمها : قوة الفاعلية والمشاركة ونوعية التوسع والاستمرار ، جميعها باختصار ترابط متماسك لتحولات وتطورات عشرين عاماً تحت الاحتلال .

قائمة المراجع :

- ١ - أبو عمرو ، زياد : أصول الحركات السياسية فى قطاع غزة ١٩٤٨ - ١٩٦٧ ، دار الأسوار - عكا ، ١٩٨٧ .
- ٢ - أبو عمرو ، زياد : " اقتصاد قطاع غزة إلى أين ؟ " ، الكاتب ، العدد ٨٦ ، ١٩٨٧ .
- ٣ - الانتفاضة مستمرة ، مؤسسة بيان للصحافة والنشر ، قبرص ، نيقوسيا ، الطبعة الاولى ١٩٨٨ .
- ٤ - " الانتفاضة : السياق التاريخى - القوى الفاعلة - المسار والمستقبل " ، المستقبل العربى ، العدد ١٠١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، أيار ١٩٨٨ .
- ٥ - " الطبقة العاملة فى المناطق المحتلة " الكاتب ، ٣٦ ، ٣٧ ، القدس ، ١٩٨٣ .
- ٦ - المدنى ، رشاد : " التركيبة الاقتصادية الاجتماعية لسكان غزة من ١٩٤٩ - ١٩٨٦ " ، البياسد السياسى ، العدد ٤٢٦ ، القدس ، ١٩٨٧ .
- ٧ - خارطة عمليات الارنورا ، صادر عن دائرة الاعلام ، رئاسة الارنورا لينا ، ١٩٨٦ .
- ٨ - عبد الله ، د. سمير : " تأثير الاحتلال على تطور القاعدة الإنتاجية للاقتصاد الفلسطينى " ، الكاتب ، العدد ٨٦ ، ١٩٨٧ .
- ٩ - هلال ، جميل : " دلالات الانتفاضة المجيدة " ، الفكر الديمقراطى ، العدد ١ ، قبرص - نيقوسيا ، ١٩٨٨ .
- ١٠ - ياسين ، بو على : الثالث المحرم ، وكالة أبو عرفة - القدس ، ١٩٧٨ .
- 11 - " Big and little families " Merp report 136-137 washington 1985 .
- 12 - judia - samiria and gaza area statistics , jerusalem , December 1985 .

إن أولى سمات هذا التحول الذى عبر عن نفسه بمسيرة تطور الأحداث القائمة يعكس لنا بمؤشرات الحسية لاحقاً أبعاداً تتعلق بجوهر بحثنا ، ألا وهى تأثير التيارات السياسية الإسلامية ومدى مساهمتها بهذا التكثيف والنشاط وعلى أية أرضية شاركت هذه التيارات ، ومن خلال بحثنا نخلص بنتائج محددة تستند إلى الفهم النظرى والبحث الميدانى ، مدعمة فرضيتنا بأن الانتفاضة قد أجبرت التيار الدينى على الدخول فيها ، الأمر الذى تجلّى بالفعل السياسى للتيار الدينى حيث أن مشاركته فى الانتفاضة قد جاءت متأخرة وعاكسة طبيعة هذه المشاركة كحفظ لماء الوجه . ففى ظل استمرارية الانتفاضة وتصاعدها واتخاذها أبعادها المحددة من الشمولية والاستمرارية ، جاءت مشاركة التيار الدينى حتى يبرر وجوده كقوة سياسية ، وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا التيار يعتبر القطاع مملكتة السياسية ، لذا فليس غريباً استنتاجنا أن مشاركته قد جاءت كحفظ لماء الوجه من جهة ، وحتى يضمن لسه موقعاً فاعلاً ومؤثراً بالنشاط السياسى فى القطاع من جهة أخرى .

هوامش

- (١) المدنى . ص ٣١
- (٢) " خارطة عمليات الارنورا " . صادر عن دائرة الاعلام . رئاسة الارنورا - فينا .
- (٣) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
- (٤) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره
- (٥) نفس المصدر السابق .
- (٦) د. سمير عبد الله .
- (7) P . 62 , SARAH ROY
- (8) Mandell p. 18
- (٩) أبو عمرو الكاتب ص ٨٢ .
- (١٠) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
- (١١) د . سمير عبد الله . مصدر سبق ذكره .
- (12) Judca Samiria and Gaza Anra statistics , je-rusalem 1985 p. 168
- (١٣) زياد أبو عمر . الكاتب مصدر سبق ذكره ص ٨٤
- (١٤) sarah ROY مصدر سبق ذكره ص .
- (١٥) (بدون كاتب) Merp Repost Big and little Families , 136 / 137 , P. 13 , 1985
- (١٦) رشاد المدنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .

تأثير التيار الدينى ..

- (١٧) SARAH ROY مصدر سبق ذكره ص ٦١
- (١٨) رشاد المبنى . مصدر سبق ذكره ص ٢٩ .
- (١٩) د. سمير عبد الله . مصدر سبق ذكره ص ٣٦
- (٢٠) Mandell . مصدر سبق ذكره ص ١٧ .
- (٢١) رشاد المبنى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
- (٢٢) الكاتب عدد ٣٦ ، ٣٧ ص ١٧ .
- (٢٣) جميل هلال ص ١٢ .
- (٢٤) الكاتب العدد ٣٦ ، ٣٧ مصدر سبق ذكره ص ١٧ .
- (٢٥) بو على ياسين . الثالوث المحرم ، وكالة أبو عرفة القدس ،
- ١٩٧٨ . ص ١٩ .
- (٢٦) زياد أبو عمرو . أصول الحركات السياسية فى قطاع غزة ١٩٤٨ - ١٩٦٧ . ص ٦٥ ، ٦٦ .
- (٢٧) المستقبل العربى ص ١٥ .
- (٢٨) نفس المصدر السابق ص ٣٢ .
- (٢٩) الانتفاضة مستمرة - مؤسسة بيسان للصحافة والنشر -
- قبص . ١٩٨٨ الطبعة الاولى ص ١ .
- (٣٠) حى البرازيل : أحد مشاريع توطيد اللاجئين أقامه الحكم
- العسكرى سنة ١٩٧٢ بعد أن هدموا منازل اللاجئين فى مخيم رفح .



العلمانية

ضرورة حضارية

د . فؤاد زكريا

دخلت

كلمة " العلمانية " تاريخنا المعاصر ، خلال العقدين الأخيرين ، من أوسع أبوابه . ولا يعنى ذلك أن أول عهدنا بهذه الكلمة كان فى بداية السبعينيات ، فقد كان للكلمة تاريخ سابق ، تمتد بجلوره إلى أوائل القرن ، ولكنها أصبحت فى العقدين الأخيرين لفظا من أوسع الألفاظ تداولاً ، لا فى الأوساط الثقافية وحدها ، كما كانت من قبل ، بل فى الدوائر السياسية والمناهر الدينية والندوات الاجتماعية والاقتصادية ، ولم يعد يخلو منها كتاب يتناول أى جانب من جوانب الحياة فى العالم العربى والإسلامى المعاصر ، ولا يكاد يظهر عدد من صحيفة أو مجلة عربية معاصرة إلا وكان للحديث عن العلمانية فيه نصيب .

الصحيحة لهذه الكلمة التعبسة الخط ، ولا يعود التخبط والتضارب فى استخدام الناس لها أمراً مستغرباً .

ولكن العجيب فى أمر هذه الكلمة الواسعة الانتشار أن معظم من يستخدمونها لا يستطيعون أن يحددوا لها معنىً دقيقاً ، بل إن المرء قد يقرأها ويتداولها فى حديثه مرات ومرات ، ثم يتساءل بعد ذلك : ولكن ماذا تعنى العلمانية بالضبط ؟ وقد استمعت بنفسى إلى مثقفين على مستويات عالية يطلبون تحديداً واضحاً لهذه الكلمة ، بعد أن ضاعت المعانى فى أذهانهم وقمعت وغامت وسط ضباب الاستخدامات العشوائية والقوالب المزيفة . ولا عجب فى ذلك كله : فقد تداخلت فى هذا اللفظ أفكار فلسفية وتاريخية وحضارية ودينية ، والأخطر من ذلك أن طريقة استخدام الناس له قد تأثرت بمبولهم الايديولوجية ، فانسابت إليه شحنات انفعالية من التحمس والاستحسان أو من السخط والاستنكار الحاد ، حتى لم يعد لفظاً " محايداً " يستطيع المرء تحديد معناه بالعقل والمنطق ، بل أصبح " الاتحياز " ، وربما " التحيز " ، والرغبة فى الدفاع عن النفس أو السعى إلى تجرييع الخصوم ، هو الذى يتحكم فيما نضفيه على هذا اللفظ من معانٍ . وفى وضع كهذا يستحيل أن تتجلى المعانى

ونسوف آخذ على عاتقى ، فى هذا البحث ، محاولة تبديد الغموض المحيط بلفظ " العلمانية " ، وبيان العوامل التى جعلت الخلط فى استخدام ، فى حياتنا الثقافية والسياسية المعاصرة ، هو القاعدة ، لا الاستثناء . وأنا على وعى تام بأن محاولتى بأسرها يمكن أن تبدو فى نظر كثير من القراء " منحازة " ، لأننى من المصنفين ضمن " العلمانيين " فى لغة الجدل الثقافى والسياسى المعاصر ، ولكنى آمل ، فى الصفحات التالية ، أن أثبت أن هذا التصنيف ذاته جزء من المشكلة التى نود تبديد غوامضها ، وأن لصق بطاقة " العلمانية " بلا تمييز على أشخاص محددين أو اتجاهات معينة فى هذه الفترة من تاريخنا ، من أوضاع أعراض المرض الذى نسعى فى هذا البحث إلى تشخيصه .

العلمانية ، بين العلم والعالم :

ثار جدال واسع ، فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، حول أصل لفظ " العلمانية " ، وهل هو منسوب إلى " العلم " أم إلى " العالم " . فإن كان مشتقاً من " العلم " ، وجب أن تكون عين " العلمانية " مكسورة ، وإن كان مشتقاً من العالم ، وجب أن تكون مفتوحة ، وربما وجب أن تكون كتابة اللفظ نفسه هسى " عالمانية " . ومن الطريف أن مفكرين من المنسوبين إلى المعسكر " العلماني " مثل زكى نجيب محمود ، وآخرين من المعسكر المضاد للعلمانية ، مثل أنور الجندى ومعظم منظري الحركة الإسلامية المعاصرة ، قد اتفقوا على الرفض القاطع لنسبة العلمانية إلى " العلم " ، وأكدوا أن اللفظ منسوب إلى " العالم " .

ولا شك أن الربط بين العلمانية وبين معنى " العالم " أدق من الربط بينها وبين " العلم " . ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الترجمة الصحيحة للكلمة هي " الزمانية " ، لأن اللفظ الذى يدل عليها فى اللغات الأجنبية (أى secular فى الإنجليزية مثلاً) مشتق من كلمة لاتينية تعنى " القرن saeculum " .

فالعلمانية إذن ترتبط ، فى اللغات الأجنبية ، بالأمور الزمنية ، أى بما يحدث فى هذا العالم وعلى هذه الأرض ، فى مقابل الأمور الروحية التى تتعلق أساساً بالعالم الآخر . ومع ذلك فإن الشقة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم ، وبين الاهتمام بالعلم . ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا منذ بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التى تمثل السلطة الروحية وتركيزها فى يد السلطة الزمنية . والعلم بطبيعته زمانى ، لا يزعم لنفسه الخلود ، بل إن الحقيقة الكبرى فيه هى قابليته للتصحيح ولتجاوز ذاته على الدوام . وهو أيضاً مرتبط " بهذا العالم " ، لا يدعى معرفة أسرار غيبية أو عوالم روحانية خافية ، ومن ثم فهو يفترض أن معرفتنا الدقيقة لا تنصب إلا على العالم الذى نعيش فيه ، ويترك " ما وراء هذا العالم " لأنواع أخرى من المعرفة ، دينية كانت أم صوفية .

فالنظرة العلمية " عالمانية " بطبيعتها ، تنصب على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه . ولم يصبح العلم علماً إلا منذ أن ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور ، وترك شئون الآخرة للدين ، ورفض أية محاولة للخلط بين المجالين . كذلك فإن النظرة العلمية " زمانية " بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير متطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية .

فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع " هذا الإنسان " إلى فهم " هذا العالم " الذى يعيش فيه . ومن هنا فإنى أعتقد أن الضجة التى أثارت حول استخلاص كلمة " العلمانية " من العالم أو من العلم هى ضجة مبالغ فيها ، لأن كلاً من المعنيين لابد أن يؤدى إلى الآخر .

هذا هو الأصل اللغوى ، والتاريخى ، لهذه الكلمة التى لم تتداول فى لغتنا إلا بوصفها ترجمة لكلمة أجنبية معروفة . ومع ذلك فما أكثر ما أسئ استخدام لفظ " العلمانية " فى زمننا الحاضر ، وخاصة على أيدي خصومه ! وإذا كان تفنيد المغالطات التى يرتكبها خصوم العلمانية - عن عمد أو عن جهل - هو مهمة هذا البحث بأكمله ، فلا بأس هنا من أن نشير إلى نقطتين على قدر كبير من الأهمية فيما يتعلق بالعلمانية المعاصرة . ذلك لأن اللفظ فى الأصل تعبير عن وضع حضارى ظهر فى أوروبا منذ عصر النهضة ، ومازال هو الذى يميز موقف الغرب من شئون الدنيا والدين حتى يومنا هذا . ولا جدال فى أن انتقال اللفظ إلى حياتنا المعاصرة ، فى العالم العربى قد تولدت عنه مشكلات خاصة ، وأضفى على الكلمة ذاتها ظلالاً جديدة من المعنى .

هل العلمانية مشروع متكامل ؟

لا بد لنا ، لكى نوضح سمات العلمانية فى بلادنا ، من أن نميز بين مرحلتين للعلمانية فى عالمنا العربى الحديث : الأولى هى العلمانية التى ظهرت فى زمن الصدمة الحضارية مع الغرب ، والثانية هى علمانية العصر الحاضر ، أعنى الربع الأخير من القرن العشرين .

ففى أواخر القرن التاسع عشر كان العلم الأوروبى قد بلغ أوج ازدهاره ، وكان التفاؤل بانتصار العلم على كل ما يعترض الإنسانية من مشاكل وعقبات يبهر العقول حتى فى أوروبا ذاتها ، ويدفعها إلى استخلاص نتائج بعيدة كل البعد عن دقة العلم ذاته . وكان من الطبيعى أن ينعكس هذا الانبهار على مفكرين كبار فى عالمنا العربى ، فيؤكدون أن الخلاص من تخلف القرون الوسطى ، الذى كان لا يزال يلازمنا فى جوانب أساسية من حياتنا ، لن يتحقق إلا بأخذ النموذج العلمانى الأوروبى بكل عناصره . ودون أى خوض فى تفاصيل الآراء التى قال بها مفكرون مثل سلامة موسى وشبلى شميل وإسماعيل مظهر ، ودون أية محاولة للحكم عليهم ، فإن تلك العلمانية الأولى ، والأقدم ، كانت تتسم بالسمات الثلاث التالية :

١ - أنها كانت إيجابية ، بمعنى أنها تسعى إلى تحقيق هدف حضارى محدد المعالم ، هو بناء المجتمع على النموذج الأوروبى الحديث .

٢ - وترتب على السمة السابقة أنها كانت مشروعا متكاملا ، يستهدف تحديث كل جوانب الحياة على النمط الغربى . وبهذا المعنى يمكن أن يُعد " محمد على " أول علمانى حقيقى فى العالم العربى الحديث ، وصاحب أول مشروع متكامل للنهضة كان قوامه التحديث الشامل على النمط الأوروبى . وكل ما فى الأمر أن علمانيته كانت تشمل فى ميدان الممارسة ، أى فى مجالات كالسياسة والاقتصاد والتعليم ، ولم يكن يساندتها فكر نظرى واع ، وإنما احتاج هذا الفكر إلى ما يقرب من قرن لكى يتبلور عند مجموعة المفكرين المذكورين من قبل .

٣ - وأخيرا فقد كانت تلك العلمانية الأولى موجهة أساسا ضد أوروبا . وقد تبدو هذه مفارقة ، ولكن من المعروف أن الهدف المعلن لرواد هذا التيار كان الاقتداء بأوروبا من أجل التحرر من أوروبا ، لأن التقدم العلمى والتكنولوجى الغربى لا يقهر إلا بتقدم مماثل .

وفى ضوء هذا التحديد لسمات العلمانية فى مرحلتها المبكرة الأولى ، نستطيع أن نلمح ، عن طريق المقارنة والتضاد ، السمات المميزة للعلمانية المعاصرة ، أى المتأخرة . ذلك لأن السياق التاريخى الذى ظهرت فيه هذه العلمانية المتأخرة كان مختلفا إلى حد بعيد . فقد مرت بلادنا بتجارب متعددة فيما بين المرحلتين ، شهدت فيها انتصارات وعانت من هزائم ونكسات على المستوى السياسى والعسكرى والاقتصادى والثقافى . ولم تعد مشكلة التحرر من الاستعمار هى المسيطرة ، بل أصبحت قضية التنمية ، وقدرة المجتمع على تحقيق الحد الأدنى اللازم لبقاء حياته على مستوى معقول ، هى الشغل الشاغل . وتصارعت فى مجتمعاتنا اتجاهات ليبرالية ويسارية وقومية ، ولكن التيار الذى اجتذب الجموع الكبيرة وأثار خيالها وداعبها بأعرض الآمال كان التيار الإسلامى . ولأسباب عديدة ، لا يتسع المقام هنا لشرحها ، اكتسح هذا التيار الإسلامى بقية التيارات واختطف منها قاعدتها الجماهيرية . وسرعان ما تجاوز الأطر الضيقة التى كانت السلطات الرسمية تعتقد أنها ستحصره فيها ، وتجاوزت طموحاته بمراحل ذلك المستوى المحدود ، الذى أرادته له تلك القوى التى فتحت له الأبواب وأمدته بالعون المادى والمعنوى ، فلم يعد هدفه ، كما كان يراد له فى مبدأ الأمر ، إسكات الأصوات التى تنادى بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية - وهى أصوات تنتمى إلى

تيارات سياسية متعددة - وإنما أصبح له مشروعه الخاص ، وأصبح يتطلع إلى بناء دولته الخاصة ، واكتسبت دعوته طابعا شديدا إيجابيا ، شديد العدوانية . وكان من الطبيعى أن يزداد شمول الحركة الإسلامية ويتسع إطارها ، من مجرد دعوة تستهدف تقوية الدور الذى يلعبه الدين فى حياة الأفراد ، إلى المناداة بتوجيه المؤسسات ذاتها - وليس الأفراد فحسب - فى الاتجاه الدينى ، وإخضاع كافة أنظمة المجتمع لسلطة الدين . وهكذا اتجهت شعارات الحركة نحو المزيد من الطموح ، فإذا بها تنادى بصيغ الدولة ، سياسيا ، بالصيغة الإسلامية ، وهو هدف يقتضى ، بطبيعة الحال ، إعادة بناء التشريع على نمط " الشريعة " الإسلامية . وسرعان ما انتقلت الدعوة إلى الميدان الاقتصادى ، فأصبحت تنادى بصيغ المؤسسات الاقتصادية بالصيغة الإسلامية ، وتقرن القول بالفعل ، فتنشئ البنوك أو المصارف الإسلامية ، وشركات توظيف الأموال العملاقة ، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المؤسسات الفكرية والثقافية ، فتفرق الأسواق بطوفان من الكتب والنشرات والمجلات يستهدف صب عقول جيل كامل فى قلوبها الخاصة ، بل وتفرض رقابتها بالقوة على الأنشطة الفنية ، فتمنع إقامة المسرحيات والحفلات الغنائية والراقصة ، وتدعو أنصارها - فى بعض حالاتها المتطرفة - إلى مقاطعة التلفزيون ، وتطالب بالزى الإسلامى فى الألعاب الرياضية .. الخ .

اتجهت الحركة الإسلامية المعاصرة إذن إلى المزيد من الفعل الإيجابى ، وإلى المزيد من التوسع والشمول وصب كافة جوانب الحياة وجميع مؤسسات المجتمع فى قلوبها الخاصة . وكان من الطبيعى أن يكون لهذا تأثيره الحاسم على مفهوم العلمانية فى المرحلة المعاصرة من تاريخنا .

فقد أصبحت العلمانية الآن دفاعية قبل كل شئ ، بمعنى أنها تستهدف مقاومة هذا التيار الجارف ، ولا تستهدف بناء مشروعه الخاص ، كما كان حال العلمانية فى أوائل القرن العشرين . إنها الآن علمانية سلبية ، تعرف جيدا ما لا تريد ، ولكنها لا تتوحد حول هدف إيجابى يحدد لها ما تريد . فالعلمانية اليوم تضم القومى واليسارى والليبرالى والمثقف غير المسيس ، ويقدر ما يختلف هؤلاء فى تعريف مفهوم التقدم أو الإصلاح أو النهضة ، وفى تحديد نوع المسار الذى يسعون إلى توجيه المجتمع نحوه ، فإنهم يتفقون جميعا على رفض الأهداف العامة التى يدعو إليها التيار الإسلامى ، ويتحدون فى الاقتناع بأن نوع التنظيم الذى ينادى به هذا التيار لن يحل من مشكلات المجتمع الحقيقية شيئا ، بل إنه لا بد أن يضاعف من حدة هذه المشكلات ، فضلا عما سيؤدى إليه ، عاجلا أو آجلا ،

غير أن مثل هذا الاعتراض لا يتركز ، فى واقع الأمر ، إلا على فهم سطحي لموقف العلمانية المعاصرة . وأية محاولة للغوص فى أعماق هذا الموقف لا بد أن تكشف عن صورة مختلفة جذريا : فالعلمانيون المعاصرون ، بكافة فصائلهم وجميع اتجاهاتهم ، يريدون أن تستمر تلك التحولات الجدلية ، ما بين طرف وطرف مضاد ، فى حركة المجتمع ، تلك التحولات التى تؤكد حيوية المجتمع وقدرته على تجديد نفسه وتصحيح مساره . غير أنهم يريدون ، بكل الإصرار ، أن يستمر الصراع بين أطراف هذه الحركة " بشريا " ، أى أن يدور بين جماعات لا تزعم واحدة منها أنها هى الناطقة بلسان السماء ، وتكتسب بذلك لنفسها ، على حساب الآخرين جميعا ، مكانة لا تستحقها . ويؤكد العلمانيون أن إقحام " السماء " أو الاستعانة بها من أجل تغليب طرف على طرف يشوه جميع القضايا ويعطل حلولها ويضع الصراعات كلها فى إطار زائف ، تسوده الشكليات ويختفى منه الجوهر ولا يعود العقل والمنطق والقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة هو أساس المفاضلة بين تيار وآخر . وواقع الأمر أنه ، مهما كان المدى الذى يستعين فيه التيار الإسلامى بالنصوص الإلهية المقدسة ، فإن هذا التيار يظل بشريا ، ووجهات نظره هى وجهات نظر آدميين لهم مصالحهم المحسدة (وأبسط دليل على هذا ، التباين الشاسع بين عدد كبير من الاتجاهات التى يؤكد كل منها أنه هو وحده الناطق بلسان الإسلام ، لأن صوتهم لو كان إلهيا بحق لما أمكن حدوث أى اختلاف فيه) . وكل ما يريده العلمانيون هو أن ينزل كل طرف إلى ساحة الصراع وهو معترف بأنه يمثل وجهة نظر بشرية تختمل الصواب أو الخطأ ، وأن يدور هذا الصراع على أساس البقاء للأصلح عقلا والأكثر إقناعا والأقدر على الحل ، لا على أساس أن " للسماء " تنحاز إلى طرف واحد دون الآخرين .

وبعبارة أخرى ، فإن العلمانية المعاصرة ، مهما اختلفت اتجاهاتها ، تطالب بتوفير الشروط الصحيحة التى يدور فى إطارها أى صراع اجتماعى ، وهى أن يدور هذا الصراع على أرضية بشرية ، وتطالب بأن يتحقق المناخ الصحى والسليم للاختيار الصحيح بين البدائل ، سواء أكانت هذه البدائل قومية أم يسارية أم ليبرالية أم حتى رجعية محافظة . وأية دعوة إلى الارتكاز على سند مساوى فى هذا الصراع إنما هى تضليل يخفى وراءه رغبة دفينية فى إلغاء شروط هذا الصراع أصلا .

هذه العلمانية المعاصرة تخوض ضد التيار الإسلامى معركة غير متكافئة منذ السبعينيات وحتى اليوم . ولست أعنى بذلك ، بالطبع ، أن هذه المعركة لم تكن قائمة فى

من غلبة أسلوب الصراع الدموى على أسلوب الحوار الديمقراطى .

إن العلمانية المعاصرة إذن ذات سمات تميزها بوضوح عن علمانية المرحلة المبكرة من القرن العشرين :

١ - فهى لا تكون مشروعا متكاملا ينافس المشروعات الأخرى للنهضة .

٢ - وهى لا تمثل مذهباً تقول به مجموعة متجانسة أو متقاربة الاتجاه ، وإنما تضم فى داخلها جماعات شديدة التباين فى توجهها الايديولوجى .

٣ - هذه الجماعات المتباينة تشترك كلها فى رفض المشروع الذى تقدمه الحركة الإسلامية المعاصرة ، أى أنها تشترك فى السمات السلبية بقدر ما تختلف فى التوجهات الإيجابية . ويترتب على ذلك أن العلمانية المعاصرة دفاعية فى المقام الأول .

وهكذا نلمس بوضوح الفارق بين التيار الإسلامى المعاصر ، والاتجاه العلمانى الذى يتصدى له . فالتضاد بينهما ليس تضادا بين " مشروعين " ، وإنما هناك مشروع إسلامى من ناحية ، ومحاولات دفاعية لنقد هذا المشروع وبيان نقاط الضعف فيه من ناحية أخرى . وهو ليس تضادا بين ايديولوجيتين ، لأن هناك من جهة ايديولوجية إسلامية (تختلف تياراتها فى بعض التفاصيل ، ولكن الاتجاه العام ، والاستراتيجية البعيدة المدى ، متقاربة) ، وهناك من جهة أخرى مجموعة من الايديولوجيات الشديدة التباين ، التى لا يجمع بينها سوى رفض الحل السياسى الذى يقترحه التيار الإسلامى .

ولا جدال فى أن هذا الوصف للعلمانية المعاصرة ، فى عالمنا العربى ، بأنها " رد فعل " أكثر مما هى " فعل " ، لا بد أن يثير فى أذهان الكثيرين اعتراضا له ما يبرره ، وهو أن العلمانية بهذا الوصف تقبل ببقاء الأوضاع على ما هى عليه ، وتركز جهودها على إيقاف " التغيير " الذى يدعو إليه التيار الإسلامى . وفى الوقت الذى يتقدم فيه التيار الإسلامى إلى الملايين من أنصاره بدعوة جريئة إلى تغيير أوضاع المجتمع من جذورها ، وهى دعوة تنطوى ، صراحة أو ضمنا ، على رفض جذرى لتلك الأوضاع ، يبدو أن كل ما تستهدفه العلمانية هو إسكات صوت هذه الدعوة القوية إلى التغيير ، وبالتالي فإن فكرتها تنطوى ، صراحة أو ضمنا ، أيضا ، على قبول للأوضاع السائدة .

العقود السابقة ، وإنما الذى أعنيه هو أن الوضع الراهن للمعركة بين العلمانية المعاصرة وبين التيار الإسلامى ، كما حددنا معالمه من قبل ، قد تبلور بصورة واضحة منذ السبعينيات ، أو إذا شئنا أن نرجع قليلا إلى الوراء - من بعد نكسة ١٩٦٧ .

ولكن ما الذى جعلنا نصف هذه المعركة بأنها غير متكافئة ؟ ومن هو الطرف الأرجح كفة فى عدم التكافؤ هذا ؟ إن الإسلاميين قد دأبوا على القول إنهم هم الطرف المضطهد فى هذه المعركة ، ويدللون على ذلك بتلك الانفجارات والخصومات العنيفة التى تنشب بين فصائل منهم وبين السلطة من حين لآخر ، وتترتب عليها اعتقالات واضطهادات وتعذيب وأحكام بالسجن وربما بالإعدام . ومع ذلك ، ويرغم اعترافنا بالحقيقة السابقة ، ففى رأينا أن عدم التكافؤ هذا يسير لصالح الإسلاميين وضد العلمانيين . وما هى ذى الأسباب :

أولا : إن جميع المواجهات التى تمت بين الدولة وبين الإسلاميين كانت مواجهات سياسية ، لم تكن أبدا عقيدية . صحيح أن الطرفين يضيفان على هذه المواجهات صبغة العقيدة ، فتؤكد الدولة محاربتها للتطرف الدينى بوصفه تفسيراً باطلاً لتعاليم الإسلام ، وتتصدى له بتجنيد عدد من دعاة الدين يعملون على تفتيده من منظور إسلامى بحت ، كما يقوم الطرف الإسلامى من جانبه بانتقاد الإطار الفكرى الذى يقوم عليه بناء الدولة بوصفه " علمانيا " أو " وضعيا " ، وربما وصف الدولة بذاتها بأنها " كافرة " أو " جاهلية " . ولكن من وراء هذا المظهر العقائدى تكمن خلافات سياسية حادة هى الأصل والأساس فى جميع المواجهات . ولو لم يكن التيار الإسلامى يشكل تحديا سياسيا - بالمعنى الواسع - للدولة ، ولو كان شديد التطرف على المستوى العقائدى وحده - دون أن يحاول الخروج بدعوته إلى حيز العمل الذى يهدد إحساس جهاز الدولة بالأمان - لولا ذلك لما حدثت أية مواجهة حادة بينه وبين الدولة . ومعنى ذلك أن الصراعات الحامية التى تدور بين تلك الجماعات وبين الدولة لا يمكن أن تتخذ دليلا على اضطهاد الدولة ، على المستوى الدينى ، للتيار الإسلامى .

ثانيا : وعلى العكس من ذلك يمكن القول إن الدولة قد ساندت هذا التيار مساندة معنوية ومادية كانت لها نتائج حاسمة فى المرحلة الوسطى من السبعينيات . وقد أصبح من المعترف به الآن أن بعض أجهزة الدولة كانت تساند الجماعات الإسلامية بالمال والتدريب حتى تغلب عن طريقهم على

التيارات الديمقراطية واليسارية فى الجامعات بوجه خاص ، مما يعنى أن التيار العلمانى قد تلقى ضربات عنيفة ضده من جهاز الدولة الذى عمل بكل الوسائل على ترجيح كفة الجماعات الإسلامية .

بل إن من الممكن القول إنه عندما انتهى عهد المساندة المباشرة هذا ، أعنى حين أثبتت الجماعات الإسلامية أنها لا تستطيع أن تظل إلى الأبد أداة فى يد الحكومة تضرب بها معارضيهما الحقيقيين ، وحين استشعرت فى نفسها القوة التى تغريها بأن تعمل لحسابها الخاص ، ظلت الحكومة تساندها ، ولكن بطريقة غير مباشرة . ففى أشد أوقات الصراع العنيف بين جهاز الدولة وبين التنظيمات الإسلامية النشطة ، كالتكفير والهجرة ، والجهاد ، والناجين من النار ، الخ ... كانت الدولة تسخر أجهزتها الإعلامية لنشر برامج دينية تزداد مساحاتها أو ساعات إرسالها باطراد ، حتى يمكن القول إنه كان هناك تناسب طردي بين درجة الحدة فى الصراع بين الدولة والجماعات الدينية من جهة ، وبين مقدار اهتمام الدولة بنشر الموضوعات الدينية وإذاعتها على أوسع نطاق من جهة أخرى . وكلما ازدادت حدة المعارك الأمنية أصبحت الدولة أشد حرصا على إقناع المواطنين ، من خلال أجهزة إعلامها ، بأنها تحارب أفراد أساءوا فهم الدين ، ولا تحارب الدين ذاته على الإطلاق . وبطبيعة الحال فإن التوسع فى بث برامج الدعوة الدينية ، على مستوى متخلف فى الغالب ، على ملايين القراء والمستمعين والمُشاهدين لابد أن يخدم التيار الإسلامى ، حتى لو كانت بعض الموضوعات المنشورة أو المذاعة تهاجم فصائل معينة منه ، لأن هذا التوسع يؤدي إلى توسيع قاعدة التدين الحرفى التى تستمد منها الجماعات الإسلامية أعضائها . ومعنى ذلك أن الدولة مازالت تخدم التيار الدينى ، ولكن بطريق غير مباشر ، وقد يكون غير مقصود .

ثالثا : لم تنتكر الدولة لجذورها الإسلامية فى أى عهد من العهود ، ولم تُعرف فى مصر أو فى أى بلد عربى آخر أية حركة علمانية متطرفة تتشابه ، ولو عن بُعد ، بما هو مألوف فى أوروبا أو أمريكا . ومن هنا فإن الوصف الذى أطلق على العهد الناصرى ، مثلا ، بأنه كان عهدا علمانيا متطرفا متنكرا للإسلام ، ما هو إلا أسطورة لا أساس لها من الواقع أو التاريخ . فقد أنشئت فى ذلك العهد مؤسسات إسلامية جديدة ، ذات نشاط واسع النطاق فى ميدان الدعوة والنشر ، كالمؤتمر الإسلامى مثلا ، وكانت العقيدة تحظى بالاحترام الكامل على مستوى التعليم العام وفى كافة أجهزة الاعلام وخطب المسئولين . وبالطبع فإن المصادمات التى حدثت مع الإخوان المسلمين أساسا هى التى أدت إلى

سيف التكفير معلقا على رقبة الطرف الثانى ، دافعا إياه إلى فرض القيود على عقله ، مهما كانت براءة فكره ، وإلى لجم لسانه حتى لو كان هدفة الأوحى خير أمته وصلاح عقول أبنائها .

ولهذه النقطة أهمية خاصة فى المرحلة التى تشيع فيها المناظرات الكلامية أو المكتوبة بين ممثلى التيار الدينى وبين العلمانيين ، فيزعم الأولون أنهم " انتصروا " فى الحوار ، مع أنهم فى واقع الأمر لم يخوضوا المعركة بقدراتهم الخاصة ، ولم يبذلوا فيها جهدا يذكر ، وإنما خاضها لهم التراث المتأصل والتدين الراسخ فى نفوس الملايين ، وتولى المواجهة بدلا منهم ، وكل ما فعلوه هو أنهم احتموا بهذه القلعة الحصينة ، وتركوها تدافع عنهم . إن المواجهة هنا أشبه بتلك المعارك التى كنا نألفها جميعا فى المراحل المبكرة من أعمارنا ، حين يقف أحد الطفلين على عتبة البيت الكبير الذى يسكنه إخوته وأبواه وأجداده وأعمامه ، ويواجه طفلا غريبا عن الحى ، فيستطيع بصيحة واحدة أن يستنفر عشيرته كلها لنصرته ، على حين يقف الآخر مترددا فى استخدام ما يملك من قدرات ، لأن الأرض التى تدور حولها المعركة ليست أرضه ... وبعد هذا كله يزعم الأول أنه هو المتفوق ، وهو الذى انتصر !

إن الصراع فى مثل هذه الحالة لا يدور بين فكر وفكر ، وإنما بين فكر متردد يضع لنفسه ألف قيد وقيد ، وبين " سلطة " عاتية ، بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، يستغلها أحد الطرفين بلا انقطاع كلما أعززته الحجة العقلية ، فيصبح صيخته المعهودة : احذروا الكافر ! وربما تمكن بهذا الأسلوب من السيطرة على الساحة ، لأن النبع الذى ينهل منه هو التراث المتأصل فى نفوس الملايين ، ولكنه لا يحقق هذه السيطرة بقواه الخاصة على الإطلاق ، ولا يحارب معركته أصلا ، بل يترك سلاح الإيمان المتأصل يحارب له معركته ، ثم يزهو بعد ذلك بانتصاره ويتباهى بتفوقه !

ومجمل القول إن المعركة بين الإسلاميين والعلمانيين تظل على الدوام معركة غير متكافئة على الرغم من الأساطير التى تقال عن " اضطهاد " الفكر الإسلامى " وفتح الأبواب " أمام الفكر العلمانى . ويكفى لكى يقتنع المرء بذلك أن يقارن عدد المجلات التى تكرر من الغلاف إلى الغلاف ، لنشر وجهة نظر الجماعات الدينية المختلفة ، وأن يسأل نفسه : هل توجد فى العالم العربى مجلة واحدة خصصت لنشر الفكر العلمانى ؟ إن بعض الصحف السياسية قد تدخل من آن لآخر فى معركة ضد تيار إسلامى ، ولكنها لو

خلق أسطورة العلمانية المتطرفة فى العهد الناصرى ، وازدهرت هذه الأسطورة بين أفراد الجيل التالى الذين لم يشهدوا هذه الفترة ، فصدقوا ما تقوله لهم الكتب والنشرات .

وعلى المستوى الفردى لم يعرف أى بلد إسلامى تطرفا علمانيا بالمعنى السائد فى معظم بلدان العالم المسيحى ، ولم تظهر كتابات نقدية تمس أية جذور للعقيدة ، من ذلك النوع الذى تخرجه المطابع كل يوم فى البلاد الغربية . بل إن أى كاتب ألصقت به صفة العلمانية يراجع ما يكتبه مرارا قبل أن ينشره ، ويحرص دائما على أن ينفى عن نفسه تهمة الكفر التى أصبح الجهلاء يهددون بها كل مفكر يسعى إلى إدخال بصيص من النور إلى العقول المظلمة . ولا جدال فى أن هناك إرهابا فكريا شاملا فى هذا الميدان ، لا تمارسه الحكومات بقدر ما يمارسه رأى العام نفسه ، وعلى من يشك فى ذلك أن يحلل مضمون كتابات العلمانيين ونوع الخطاب الذى يستخدمونه من أجل عرض أفكارهم ، وسيجد عندئذ أن كلا منهم يحرص على أن يؤكد براءته ويثبت إخلاصه قبل أن يتفوه بكلمة نقدية واحدة ، بل سيجد أن حجج الغالبية الساحقة من العلمانيين ضد تفسيرات الإسلاميين المعاصرين تستمد كلها من داخل الإسلام نفسه ، وتقدم فى إطار يؤكد حرص صاحبها على تأكيد براءته من التهمة التى يعلم مقدما أنها ستوجه إليه .

ولا جدال عندى فى أن جميع الاتهامات التى توجه إلى العلمانيين فى العالم الإسلامى بالتطرف ، أو بأنهم يشكلون ما يمكن تسميته " بتنظيم الجهاد العلمانى " (قياسا على التنظيم الإسلامى المتطرف المعروف) - هذه الاتهامات تصدر عن أناس محدودى الثقافة ، ضيقى الأثق ، لأنهم لو قارنوا أشد ما يقوله العلمانيون فى بلادنا لهجة بأخف ما يقال فى بلاد الغرب (أو حتى لو قارنوا ما يقال اليوم بما كان يقال فى بلادنا فى أول القرن العشرين) ، لظهر لهم بوضوح أن بلادنا لا تعرف فى المرحلة الراهنة شيئا اسمه التطرف العلمانى ، مادامت جذور العقيدة تظل فى جميع الحالات مصنونة لا تمس .

وأخيرا ، فإن أهم وأقوى مظاهر عدم التكافؤ فى المعركة الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين ، هو أن الطرف الإسلامى يستند إلى ذلك التراث الدينى العميق المتأصل فى النفوس ، ويحتذى بالقداسة الدينية ويستمد منها حججه ، ويعمل على حصار الطرف الآخر إذ يصوره بصورة الخارج عن هذا التراث أو المتحدى له . وهكذا تتاح للطرف الأول كل الفرص لكى يصول ويجول ، على حين يظل

كرست للفكر العلماني وحده ، واتخذت من مهاجمة فكر الجماعات الدينية هدفاً أوحداً ، لتعرضت هي ومن فيها لأشد الأخطار .

وبطبيعة الحال فإن هذا ينطبق ، بصورة أوضح ، على المساحات والأوقات المخصصة للفكر العلماني ولل فكر المعبر عن وجهة نظر هذا الكاتب أو الفكر الديني أو ذاك في الصحف اليومية ، وفي ساعات الإرسال التلفزيوني والإذاعي ، حتى في أشد لحظات التوتر والخصومة بين الدولة وبين الجماعات الإسلامية .

نقد العلمانية

هناك سوء فهم أساسي يتعرض له مفهوم العلمانية والاتجاه الفكري العام الذي يوصف بأنه علماني ، والذي تشارك فيه تيارات متعددة تختلف فيما بينها حول أمور كثيرة ، وإن كانت تشترك في اقتناعها بأن الصيغة التي يقترحها التيار الإسلامي ليست هي الحل . وقد يكون سوء الفهم هذا مقصوداً أو غير مقصود ، ولكن الاستنتاج الذي لا بد أن يصل إليه المرء حين يقرأ كتابات التيارات الإسلامية - مهما اختلفت اتجاهاتها - عن العلمانية هو أن الموضوع بأسره مشوه إلى حد مؤسف في أذهان أصحاب هذه الكتابات . وستكون مهمتنا في الجزء الباقي من هذا البحث ، محاولة استخلاص مظاهر التشويه وسوء الفهم هذه من خلال تحليل الخطاب الإسلامي المعاصر ، ومن خلال التشريع الدقيق للأسباب التي يؤكد من أجلها الإسلاميون المعاصرون ، وبعض المتعاطفين معهم ، أن العلمانية لا مكان لها في أي مجتمع يدين أهله بالإسلام .

وفي وسعنا أن نقسم الانتقادات التي توجه إلى العلمانية ، في كتابات الإسلاميين ، إلى فئتين كبيرتين : الأولى انتقادات دعائية لا تقوم على أساس علمي ، والثانية انتقادات ذات مسحة علمية . وسوف نطلق عليهما - على سبيل التيسير - اسم الانتقادات الخطابية والانتقادات العلمية ، على الرغم من أن الكثيرين قد لا يرضون عن اللفظين اللذين اخترنا أن نميز بواسطتهما بين هذين الاتجاهين في نقد العلمانية .

الانتقادات الخطابية

لا جدال في أن اختبار لفظ " الخطابية " لوصف هذه الانتقادات يعبر عن الاستهانة بها ، وينطوي ضمناً على

حكم عليها بأنها لا ترقى إلى مستوى النقد القابل للمناقشة العلمية . وهذا صحيح ، ولكن لا ينبغي أن يستنتج منه المرء أن هذه الانتقادات أقل تأثيراً من غيرها . فحقيقة الأمر على عكس ذلك تماماً ، لأن هذا النوع من الانتقادات هو الأوسع انتشاراً في كتابات الإسلاميين المعاصرين وفي خطاباتهم وفي لغتهم المتداولة بوجه عام . والأرجح أن الطابع الخطابي فيها ، أعني الطابع الذي لا يركز على أي أساس يمكن مناقشته علمياً أو منطقياً ، وإنما يستهدف التشنيع على الرأي المنتقد وإثارة حالة انفعالية ساخطة عليه لدى عامة الناس فحسب ، هذا الطابع هو ذاته الذي أدى إلى انتشارها الواسع بين جمهرة أنصار التيار الإسلامي . ذلك لأن التنشئة العقلية ، التي تفرص الجماعات الإسلامية المعاصرة على أن تربي عليها أنصارها ، تقوم على غرس عادات التسليم والإذعان والتصديق فيهم ، وعلى استبعاد النزوع إلى التدقيق والبحث والتحري في الأمور قبل إصدار حكم عليها ، وترتكز على نوع من " العنينة " المعاصرة : فينقل أ عن ب ، بعد أن يكون ب قد نقل عن ج ، وج عن د ، وهلم جرا ... على أن تكون حلقات السلسلة كلها من أنصار فكرهم . وهكذا ينتشر الخطأ الأصلي انتشاراً هائلاً لأن أحداً لا يكلف نفسه عناء الاستوثاق منه ، وسرعان ما يغدو - من فرط تكراره - أشبه بالهديه التي لا تناقش . وأستطيع القول ، دون أي قدر من التجنى ، إن هذا النوع من الحجج الخطابية ، التي تخاطب الانفعال الرخيص أكثر مما تخاطب العقل ، هو الذي يحدد موقف معظم أنصار التيارات الإسلامية المعاصرة من قضية العلمانية .

١ - العلمانية هي اللادينية :

هناك ما يشبه الإجماع بين مفكري التيار الإسلامي المعاصر على الربط بين العلمانية واللا دينية . وهذا في الواقع أقوى أسلحتهم وأشدّها تأثيراً في نفوس الأتباع . فعندما يُحدد الموقف العلماني بأنه مضاد للموقف الديني ، تكون القضية كلها قد حُسمت قبل أن يبدأ أي نقاش . وليس مهماً إن كان هذا الحكم مخالفاً للمنطق والتاريخ ، لأن هذه مسائل لا يكلف أحد نفسه عناء التفكير المدقق فيها ، وإنما المهم تشويه سمعة العلمانيين بين شباب يفتقر إلى الوعي والثقافة والنضج والقدرة على التساؤل ، والتلاعب بعقولهم من أجل كسب الأنصار بأرخص الأساليب .

ولنتأمل مجموعة نموذجية من التعريفات التي يقدمها الإسلاميون المعاصرون للعلمانية ، كيما نستخلص منها الاستنتاجات اللازمة .
أولاً : يعرف الشيخ محمد مهدي شمس الدين العلمانية

كلمة " مادي " فى الموضوع ، حين يقال إن العلمانية " نهج حياتى مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية " ، وتكاد كتابات الإسلاميين المعاصرين كلها تتفق على استخدام لفظ " المادية " مرتبطا بالعلمانية ، وهو استخدام ينم عن افتقار كامل إلى الدقة الفكرية ، وأغلب الظن أنه مغالطة متعمدة ، هدفها الربط بين العلمانية وبين المعانى المستهجنة التى ينطوى عليها لفظ " المادية " فى أذهان الناس ، وهو ربط يؤدي دوراً عظيم الأهمية على المستوى النفسى ، لأنه يحشد طاقة هائلة من السخط والكراهية اللاشعورية تنصب كلها على العلمانية والعلمانيين .

ولو تأملنا التاريخ الحديث لأوروبا ، التى كانت مهد العلمانية ، والتى يقول الجميع إنها هى التى صدرت منها إلينا ، لوجدنا أن تياراتها الفكرية والفلسفية كانت تنقسم إلى تيارين متضادين هما المادية والمثالية ، بل إن التيار المثالى كان أقوى وأوسع نطاقا بكثير من التيار المادي ، ومع ذلك فقد كسان " الجميع " علمانيين ، فديكارت ، أبو المثالية الأوروبية الحديثة ، وكانت ، صاحب المثالية النقدية ، وهيجل ، أكبر المثاليين فى التاريخ ، وغيرهم وغيرهم من الفلاسفة والأدباء والمفكرين المفرقين فى المثالية ، كل هؤلاء كانوا علمانيين رافضين بصورة قاطعة تدخل الكنيسة أو الدين بوجه عام فى التنظيم السياسى أو الاجتماعى للدولة ، ولكنهم كانوا فى الوقت ذاته خصوما ألداء للمادية . وعلى ذلك ، فإذا كان صحيحا أن بين العلمانيين بعض أصحاب المذاهب المادية ، فإن المادية لا ترتبط بالعلمانية ارتباطا ضروريا على الإطلاق . فهل يمكن الحكم على تاريخ أوروبا الحديث ، الذى كان كله علمانيا ، بأنه كان كله ماديا أيضا ، على الرغم من كل من ظهر فيها من شعراء وفنانين ومفكرين ورحبين وفلاسفة مثاليين خاضوا معارك قاسية ضد المادية ؟

يبدو أن مفكرى التيار الإسلامى المعاصر يعتقدون أن كل فكر لا ينبع من مصدر دينى لابد أن يكون ماديا ، بدليل أن شيخنا الذى اقتبسنا منه التعريف السابق يصف مناهج العلم المنضبطة الدقيقة بأنها " مادية " ، جعلت الإنسان " غريزة " بلا روح ولا عقل ولا إرادة ولا طموح (ص ٧٨) وأحاله إلى " كتلة منفصلة بمحيطه " (٧٩) . ويلخص الموقف بقوله : " هذه الفلسفة ، والمعارف الإنسانية التى تأثرت بنظرتها المادية الخالصة إلى الإنسان ... ترجمت نفسها فى مرحلة التطبيق السياسى والمجتمعى إلى ما يسمى " بالعلمانية " ... هذه الفلسفة المادية الخالصة ... بمنهجها الذى يقزم الإنسان ويختصره فى

بأنها : " النهج الحياتى الذى يستبعد أى تأثير أو توجيه دينى على تنظيم المجتمع ، والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التى تحتويها تلك العلاقات وترتكز عليها - ومن ثم فهو نهج حياتى مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية . " (١) فلنتأمل بعض ما فى هذا التعريف ، الذى يبدو فى ظاهره بريئا ، من مغالطات :

أ - يحدد التعريف فى بدايته نهج العلمانية بأنه يستبعد تأثير الدين فى " تنظيم المجتمع " وهو موضوع سياسى ، وربما لا يعترض عليه العلمانيون أنفسهم ، لأنهم يدعون بالفعل إلى الفصل بين الدين والتنظيم السياسى للمجتمع . ولكن التعريف ينتقل من هذا الموضوع السياسى إلى موضوع اجتماعى وأخلاقي ، فيذهب إلى أن العلمانية تستبعد الدين من ميدان " العلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التى تحتويها تلك العلاقات .. " . وهنا تكمن المغالطة : فعلى سبيل المثال نجد العلمانى المتحمس ، فى المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية المسيحية ، يرفض توجيه التنظيم السياسى للمجتمع توجيهها يركز على سلطة الدين ، ولكنه فى الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية ، أو يعقد زواجه فى الكنيسة إن كان مسيحيا ، ويستشهد بالقيم والمبادئ الدينية ويطبقها فى الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعى والشخصى ، دون أن يكون فى ذلك أى خروج عن " علمانيته " .

ب - والمغالطة الثانية تكمن فى التلاعب بلفظ " اللادينية " . فالكلمة يمكن أن تعنى : الخارج عن نطاق الدين ، ويمكن أن تعنى : المضاد للدين أو الرافض للدين . ولا شك أن العلمانية ، إذا جاز أن توصف بأنها " لادينية " ، فإنها لا تكون كذلك إلا بالمعنى الأول ، لأن كل ما ترمى إليه هو إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسى للمجتمع ، والإبقاء على هذا الميدان بشريا بحتا ، تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية ، دون أن يكون لفئة منهم الحق فى الزعم بأنها تمثل " وجهة نظر السماء " . أما المعنى الثانى ، أعنى رفض الدين ، فليس من صميم العلمانية فى شئ . صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين ، ولكن من المؤكد أيضا أن كثيرين من العلمانيين متدينون ، وأن كثيرين من المتدينين علمانيون ، لأن الدين يظل محتفظا بقداسته فى كلتا الحالتين ، ولكنه ينزه عن التدخل فى الممارسات السياسية المتقلبة ، مع تنظيمه للجوانب هامة فى حياة الإنسان ، كالجانب الروحى والأخلاقي .

٣ - أما المغالطة الثالثة فى هذا التعريف فهى إقحام

كتلة من المادة الشديدة التعقيد " . (ص ٨)

العربية نفسها على أساس أن تستقط نهائيا وإلى الأبد كل ما يتصل بفكرها وتراثها ودينها وقيمها القديمة كلها ، وأن تعتنق المنهج العلمى " ... (ص ١)

هنا نجد سلسلة أخرى من المغالطات ، أهمها الادعاء بأن العلمانيين يستهدفون إسقاط الفكر والدين والتراث والقيم القديمة كلها ، وهو ادعاء يكذبه مجرد استذكار أسماء بعض كبار العلمانيين ، مثل طه حسين والعقاد والمازنى وهيكى (باشا) ، ممن كانوا باحثين أصلاء فى التراث ومنافعين أشداء عن أصالة الذات العربية . والمغالطة الأخرى الفادحة هى وضع المنهج العلمى فى تضاد وخصومة مع التراث والدين والقيم القديمة ، وكأن المرء إذا أخذ بالأول ينبغى عليه أن يتخلى عن الأخريات ، وإذا كان حريصا على تراثه ودينه فلزام عليه أن يدير ظهره للمنهج العلمى ... وهى مغالطة لا يرد عليها العلمانيون وحدهم ، بل يرد عليها الإسلاميون أنفسهم ، حين يؤكدون - عن حق - أن تراثنا العربى الأصيل حافل بنماذج العلماء الذين اتبعوا منهجا علميا كان رائدا فى دقته وانضباطه .

ثالثا : ويتوسع الدكتور محمد يحيى فى الحديث عن العلمانية بوصفها مرادفة للادينية ، فيؤكد أن الاتجاه العام للتعليم والثقافة فى بلادنا كان علمانيا رافضا للدين ، قائلا : " كانت الجامعات والمدارس السائرة فى ركاب المذاهب الغربية هى أول من بشر بالادينية فى الميدان التعليمى بفصل الدين عن المناهج ... ودراسته كمجرد ظاهرة بشرية وضعية ... وفى مجالات الفنون والآداب جاءت اللادينية مع الأنماط والنماذج الغربية كالرواية الواقعية والمسرح والشعر الحديث والباليه والسينما ، وذلك من خلال مضامين ورؤى وضعية بحيث لا تفسح أى مجال لتصوير دينى ، ومع هذه المنقولات والتأثيرات سرت اللادينية إلى جسد المجتمع ككل " . (٣)

هكذا أصبح تعليمنا كله " لادينيا " ، لماذا ؟ لأنسه " فصل الدين عن المناهج " . بهذه العبارة الغامضة حكم كاتينا بالإعدام على نظام تعليمى كامل ، قد يكون بالفعل مليئا بالعيوب ، ولكن عيوبه تكمن فى أمور لا علاقة لها على الإطلاق بما يقول صاحبنا . فكيف يقول بفصل الدين عن المناهج فى نظامنا التعليمى الراهن إذا كنا قد تربينا جميعا ، وثرى أولادنا من بعدنا ، على دراسة الدين فى مختلف مراحل التعليم العام ، فضلا عن المساحة المكثبة والزمينة الكبيرة التى تخصص للموضوعات الدينية فى أجهزة الإعلام ، من صحافة وإذاعة وتلفزيون ، وهى بلا جدال وثيقة الصلة بعملية التعليم ؟ لعل ما يعنيه بفصل

هكذا تُختزل الحضارة الأوروبية الحديثة كلها ، حضارة شيكسبير وجوته وياخ وبيتهوفن ورمبرانت وميكل المجلو وأينشتين ، إلى مادية ميكانيكية تلقى كل ما هو روحى أو راقٍ أو رفيع فى الإنسان ، وكأن هؤلاء جميعا لم تكن لهم فى حياتهم من رسالة سوى تأكيد غريزية الإنسان وبهيميته . ولست أدري إن كان هذا الاختزال المعيب يصدر بدافع الجهل أم أنه مغالطة متعمدة موجهة إلى عقول يعلمون أنها عاجزة عن أن تحاسبهم . ولكن إذا جاز أن العلم ، الذى ازدهر مع ظهور الحضارة الأوروبية العلمانية ، يمكن أن يوصف بأنه مادى ، فماذا نقول عن النواتج الروحية الأخرى ، كالشعر والموسيقى والأدب والفلسفة والفكر السياسى والاجتماعى والتاريخى ؟ ومع ذلك ، فحتى العلم نفسه لا يوصف بأنه مادى إلا من منظور ضيق يتغافل عن أهم جوانبه . فالكشف العلمى عملية روحية من الطراز الأول . ومن المستحيل أن يوصف العالم الذى يفنى عمره فى سبيل استجلاء نقطة غامضة معينة ، وإعلاء شأن العقل البشرى وتوسيع سلطانه ، ويمارس خلال عمله العلمى أقصى درجات ضبط النفس والتحكم فى الإرادة ، من المستحيل أن يوصف بأنه يستهدف اختزال الإنسان إلى " غريزة " ، بلا روح ولا عقل ولا إرادة . وإذا كان العلم يمارس على عالم المسادة (وهذا لا ينطبق على جميع العلوم) فإن الهدف منه قهر عالم المادة والتغلب عليه والسيطرة عليه من خلال إدراك قوانينه ..

ثانيا : ولنتأمل حالة أخرى للمغالطات التى يقدمها مفكرو الصحوة الإسلامية عن العلمانية ، ونخضعها للتحليل :

يعرف أنور الجندى العلمانية فى مدخل كتاب مخصص لنقد العلمانية (٢) فيقول : " لفظ " علمانية " هو ترجمة للكلمة اللاتينية secular ومعناها فى اللغات الأوروبية : لادينى " (ص ٧) (ويلاحظ أولا أن كلمة secular ليست لاتينية بل هى إنجليزية مشتقة من أصل لاتينى ، على النحو الذى أوضحناه فى بداية هذا البحث ، كما أن الكلمة لا تعنى " لادينى " على الإطلاق ، وإنما تعنى " زمنى " .) وهكذا يبدأ مفكرنا كتابه الكبير بتشويه أساسى ، يجر وراءه بالطبع تشويهات أفدح منه . فهو يقول على سبيل المثال : " العلمانية لم تكن قاصرة { هكذا } على أنها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة ، وإنما ذلك فى تقدير أصحاب الدعوة هى { هكذا } المرحلة الأولى ، التى تهين الفكر والمجتمع جميعا لخطوة حاسمة هى علمنة الذات

"لاديني".

٢- العلمانية بوصفها مؤامرة :

فى الفكر النظرى والايديولوجى الراجح بين التيارات الإسلامية المعاصرة ، ينتشر التفسير التأمري للظواهر التاريخية والثقافية ، بل والعلمية فى أحيان كثيرة ، على أوسع نطاق . فواء كل ظاهرة تسعى تلك التيارات إلى محاربتها ، مؤامرة صليبية أو استعمارية أو يهودية صهيونية أو ماسونية أو اشتراكية ، وهذه الجهات كلها ، فى نظرهم ، متربصة بالإسلام ، تتحين الفرص للإيقاع به ، بل إن كتاباتهم لتوحى فى أحيان غير قليلة بأن المنتمين إلى هذه الجهات جميعا ليس لهم شغل يشغلهم سوى الإسلام والمسلمين ، وأن جهدهم ومالهم وطاقتهم وفكرهم موجهة كلها إلى عقد مؤتمرات و تخطيط مؤامرات للحد من الخطر الإسلامى الماحق ، ولتصفية حساباتهم مع ذلك العدو القديم .

والمنطق الذى تبنى به هذه النظرة التأمرية هو أن الإسلام قهر أعظم ممالك الغرب ، بدءا من امبراطورية الروم حتى أكبر الدول الصليبية ، عندما كان فى أوج قوته . وما زالت ذكرى هذا النصر الإسلامى العظيم عالقة فى أذهان الغرب ، تمثل خطرا يمكن أن يتجدد فى أية لحظة . ومن هنا يبذل الغرب جهدا جهيدا كيما يحول دون عودة تجمع القوة الإسلامية مرة أخرى ، وحتى لا يعرض نفسه لخطر آخر . ومع مثل هذا المنطق لن يكون من المجدى أن تشير إلى الفارق الهائل بين عوامل انتصار أمة على أمة فى العصور الوسطى وبين نظائرها فى العالم المعاصر ، وأن توضح أن هذا الانتصار لا يتحقق الآن إلا فى ظل عوامل شديدة التعقيد تُحشد فيها القوى العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعقائدية للمجتمع ، وكلها أمور يتخلف فيها العالم الإسلامى تخلفا شديدا ، بحيث يستحيل أن يشكل " خطرا " حقيقيا على الغرب كما كان يفعل فى القرون الأولى من الإسلام . ولن يكون من المجدى أن ترد على أصحاب هذا المنطق بأن ما يبيده الغرب من اهتمام فى الوقت الزاهن لا يرجع إلا إلى الرغبة فى استكمال السيطرة على العالم الإسلامى الذى يتمتع كثير من أجزائه بثروات هائلة ومواقع استراتيجية حاسمة . هذه الردود كلها لن تجدى معهم ، لأن أسطورة العصر الذهبى للإسلام ، الذى يمكن أن يُبعث حيا فى " صحوة " مفاجئة ، ويعود بكل ما كان له من سلطان وتفوق وسيطرة على سائر دول العالم - هذه الأسطورة تحتل فى أذهان الإسلاميين المعاصرين مكانة يستحيل أن يزحزحها منها أى منطق متماسك أو أية

الدين عن المناهج ، هو أننا لم نعد ندرس فى معاهدنا الكيمياء الإسلامية أو علم الفلك الإسلامى أو الجيولوجيا الإسلامية ، ولم نطبق الدعوة إلى " أسلمة العلوم " ، وهى دعوة تتردد بقوة فى كثير من الأوساط الإسلامية المعاصرة ، بدليل ذلك الرواج الهائل الذى يلقاه " الطب الإسلامى " فى هذه الأيام . ولو صح هذا التفسير ، أو هذا " الاجتهاد " ، لما كانت لدى من إجابة على هذه الدعوة سوى الإشارة إلى الحقيقة البسيطة التى تقول إن العلم ينبغى أن يُلتمس حيث يحرز أعظم تقدم له ، ولا أظن أن أعظم تقدم وصل إليه العلم المعاصر كان فى العالم الإسلامى !

أما الإشارة إلى أن الدين أصبح يُدرس فى نظامنا التعليمى " كمجرد ظاهرة بشرية وضعية " ، فهى واضحة البطلان ، لأن أى كتاب مدرسى أو تعليمى فى كافة أرجاء العالم الإسلامى لا يجوز على الاقتراب من هذه المنطقة المحرمة . وبالنسبة لكاتبنا الفاضل يقدم إلينا نموذجا واحدا لكتاب تعليمى يدرس الدين بوصفه مجرد ظاهرة بشرية !

وأخيرا ، فإن النص الذى اقتبسناه لكاتبنا ينطوى على هدم لجميع الفنون التى تصقل روح الإنسان الحديث وتهللبها ، إذ يدمغها كلها بأنها " لادينية " ، ويطالبنا بالاستغناء عن الرواية الواقعية (يقصد لحبيب محفوظ طبعاً ، الذى أحل دمه فى الآونة الأخيرة واحد من أمراء الدعوة الإسلامية المشهورين) ، وعن المسرح والشعر الحديث والباليه والسينما لأنها تعمل على " سريان " اللادينية فى جسد المجتمع ككل " . ويبدو أن جواز المورد لأى عمل فنى هو أن يكون قائما على " تصور دينى " ، ولما كان من المستحيل تصور " باليه إسلامى " مثلاً ، فلا بد من إلغاء مثل هذه الفنون أو صيغ ما يمكن صبغه منها بالطابع الدينى ، حتى تصبح فنونا مشروعة ، أو فنونا شرعية .

وفى ضوء هذا رأى ، الذى يقول به واحد من الإسلاميين لم يُعرف عنه أنه من المتطرفين ، تكون إحدى جرائم العلمانية سعيها وراء هذا القبس من النور الذى تضيفه الفنون والآداب على حياة الإنسان ، ولا سيما حين تتركز هذه الفنون والآداب على رؤية بشرية . وهكذا تمتد الدعوة ، من مجال الشريعة التى ينبغى أن تحل محل أى قانون يضعه البشر ، إلى مجال العلوم التى ينبغى استيعادها لو ابتعدت عن الإطار الإسلامى ، وأخيرا إلى مجال الآداب والفنون ، التى ينبغى إدانتها وتحريمها مادامت تتركز على موضوعات بشرية " وضعية " ... ومجمل القول إن كل ما يضئ روح الإنسان وعقله يصبح مدانا لأنه علمانى ، ومادام علمانيا فهو

حقيقة صلبة من حقائق العصر .

هذه النظرة التأميرية تتجلى ، بصورة مباشرة ، فى موقف الإسلاميين المعاصرين من العلمانية . فهناك ما يشبه الإجماع بينهم على أن العلمانية مؤامرة على الإسلام ، وأن لهذه المؤامرة مصدرا أجنبيا ، وأن دعاة العلمانية فى العالم الإسلامى إما مشاركون بوعى فى هذه المؤامرة ، وإما أدوات ساذجة فى أيدي القوى الأجنبية التى تتآمر على الإسلام .

ولنتأمل بعض النماذج لهذه النظرة التأميرية إلى العلمانية :

* يقول أنور الجندى " إن الدعوة العلمانية هى نتاج يهودى تلمودى أصيل كان له أبعد الأثر فى الفكر الغربى " (٤) وهو يربط بصورة قاطعة بين العلمانية وبين الماسونية ومخططات التلمود والثورة الفرنسية وعصر التنوير ، وكلها اتجاهات تستهدف " إخراج اليهود من الجيتو ، والحصول على حق المواطنة ، كمقدمة للوثوب إلى الحياة الفكرية والاجتماعية والسيطرة عليها . " (٥) وتظل هذه النظرة التأميرية سائدة فى كتاب أنور الجندى من بدايته إلى نهايته ، ويظل مركز المؤامرة هو ذلك الأخطبوط الكونى الذى تنبع منه كل شرور العالم ، والذى يعبر عنه بمفاهيم غامضة ، كالتلمودية والماسونية ، وهى مفاهيم لا دور لها سوى إحداث نوع من الرعب أو النفور فى أذهان الشباب ، يمتد بالضرورة إلى كل ما يترتب على هذه المؤامرة العالمية من نتائج ، وعلى رأسها العلمانية بالطبع . وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة من أمثالنا دهشتهم من إقحام الثورة الفرنسية فى هذه المؤامرة ، ومن القول بوجود هدف مشترك يجمع بين التلمودية وبين عصر التنوير ، مع أن هذا الأخير لم يكن له من هدف سوى تحرير العقول من الخزعبلات التى كانت تعيش فيها بفضل معتقدات غيبية على رأسها التلمودية ، وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة هؤلاء مزيدا من الاستغراب حين يجدون مفكرا واسع الانتشار ، يقرأ له عشرات الألوف من الشباب يتبجيل وخشوع ، لا يرى فى الثورة الفرنسية وعصر التنوير سوى أنهما أعطيا مزيدا من الحقوق لليهود ، ويغيب عن ناظره تماما كل ما كان لعصر التنوير من أثر علمى وثقافى واجتماعى شكل منعطفًا حاسما فى تحرير العقل البشرى من الروم والخرافة ، ومهد الطريق لانطلاقته الجبارة فى القرنين التاليين ، كما يغيب عن ناظره ذلك التأثير الهائل للثورة الفرنسية - مهما كانت سلبياتها - على تحرر الإنسان سياسيا واجتماعيا ، وحلول طبقة أكثر استنارة محل طبقة النبلاء الإقطاعيين التى كانت مسيطرة حتى ذلك الحين ، وقمهد

الطريق أمام الشعوب المغلوبة على أمرها لكى تنال حريتها بيديها بدلا من أن تنتظر مايجود به عليها الحكام المستبدون . كل هذه أمور لا قيمة لها فى نظر كاتبنا ، وكل مايعنيه هو أن عصر التنوير والثورة الفرنسية قدما إلى اليهود بعض الحقوق ، ومن ثم فهما جزء من المؤامرة الكونية اليهودية الماسونية التى تحكمت ومازالت تتحكم فى مصائر البشر فى كافة أرجاء هذا العالم الفسيح .

* ويقول د. محمد يحيى : " الفكرة العلمانية إذن هى بنت تلك الخطة الواسعة التى أسسها بالتغريب والاستعمار الثقافى ، وهى إحدى دعائم هذه الخطة ، وتهدف من خلال الهجوم على الدين وفصله عن شتى نواحي الحياة والمجتمع إلى إحداث فراغ عقائدى وفكرى تملؤه بعد ذلك فلسفات ونظريات الغرب ... بل وتشغله بعد ذلك عقيدة الغرب نفسها ، وهى المسيحية . فلا عجب فى أن تكون العلمانية هى النزاع الأول للتبشير الصليبي " (٦)

هنا تتكرر السمات التى لاحظناها من قبل بشأن التفسير التأميرى للعلمانية ، ولكن شكل المؤامرة يختلف : فهنا تهدف المؤامرة ، من خلال الهجوم على الإسلام ، إلى إحداث فراغ عقائدى يهد الطريق لحلول المسيحية محل الإسلام ، وهذا هو هدف " تلك الخطة الواسعة التى أسسها بالتغريب والاستعمار الثقافى " . ولنتحاول الآن أن نخضع هذا النص لشئ من التحليل المنطقى ، ومع إدراكنا منذ البدء بأن مثل هذه الأحكام توجه إلى أناس قلقت أظافرهم المنطقية - إن جاز التعبير - منذ بدء انتماهم إلى تيار من التيارات التى يعبر هذا الكاتب وأمثاله عن وجهة نظرها .

١- الملاحظة الأولى هى أن زميلا آخر للكاتب ، ينتمى إلى التيار نفسه ، بل هو قطعا أعلى منه مرتبة وأرسخ قدما فى هذا التيار ، وهو أنور الجندى ، قد وصف المؤامرة العلمانية بأنها يهودية تلمودية ، ودافع عن هذه الفكرة طوال كتابه ، على حين أن كاتبنا الحالى يصفها بأنها تبشيرية صليبية تستهدف إحلال المسيحية محل الإسلام . فأى التفسيرين نصدق؟ ألا ينبغى على مفكرى التيار الإسلامى أن يتفاهموا فيما بينهم ، لكى تستقر على رأى حول مصدر هذه المؤامرة العلمانية الخطيرة ، وهل هى يهودية التلمود أم مسيحية التبشير ؟

٢- والملاحظة الثانية هى أن الكاتب نفسه قد دأب طوال كتابه ، على تسمية العلمانية " باللا دينية " ، بل إنه فى الصفحة نفسها التى اقتبسنا منها النص السابق يرى إن هذه التسمية هى التعبير الأفضل عن معنى العلمانية . فإذا كان

أسس خطابية ودعائية كتلك التي ناقشناها في الجزء السابق من بحثنا . بل إن هناك فئة أخرى من الانتقادات تلجأ إلى حجج يمكن أن توصف بأنها علمية وتاريخية ، بمعنى أنها تعبر عن وجهة نظر تتضمن حداً أدنى من التماسك والاتساق ، وتستدعي مناقشة عقلية وعلمية تكشف عما فيها من أوجه الصواب والخطأ . وسوف نعرض الآن لأهم هذه الانتقادات ، التي هي أكثر جدية بما لا يقاس ، من الانتقادات الخطابية السابقة . وفي اعتقادنا أن مصير العلمانية الحقيقية يتوقف على قدرة العلمانيين على مواجهة هذه الحجج التي تصطبغ بالصبغة العلمية والعقلية . والمحور الذي تدور حوله جميع الانتقادات العلمية الموجهة إلى العلمانية هو الربط بينها وبين ظروف المجتمع الأوروبي في مرحلة معينة من تاريخه ، ومن هنا فإن مناقشة هذه المسألة من جميع أوجهها هي ، في رأينا ، ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع بأسره .

هل العلمانية ضرورة أوروبية فحسب ؟

يؤكد نقاد العلمانية أنها اتجهت في الفكر ظهر في المجتمع الأوروبي تعبيراً عن ضرورة تاريخية مرتبطة أوثق الارتباط بالظروف الخاصة التي مرت بها أوروبا في مرحلة انتقالها من العصور الوسطى إلى العصر الحديث . ولكن هذه الضرورة التاريخية لا تسري إلا على مجتمعاتها وحده ، أما المجتمعات الأخرى التي لم تمر بظروف مماثلة لظروف أوروبا ، فليست على الإطلاق ملزمة باعتراف العلمانية ، بل إنها لو اعتنقتها ، لكانت في ذلك محاكية لأوروبا بطريقة ببغائية تنم عن انعدام الشخصية واختفاء الإحساس بالكرامة . فالعلمانية جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي ، يرتبط ارتباطاً عضوياً بالظروف الخاصة التي مرت بمجتمع معين ، ومن ثم فمن الخطأ الفادح اقتلاعها من تربتها الأصلية وزرعها في تربة أخرى لم تكن في أي وقت مهيأة لاستقبالها ، أو مضطرة إلى الأخذ بها .

هذا التمييز بين ظروف أوروبا عند ظهور العلمانية في عصر النهضة وظروف العالم الإسلامي المعاصر ، يركز على تحليل تاريخي لأوضاع المجتمعين في هذين العصرين . ففي عصر النهضة كانت أوروبا تكافح من أجل التخلص من ذلك الجمود الفكري والعملية الذي اتسمت به حياتها في العصور الوسطى (وهي أطول فترات التاريخ الأوروبي وأقلها تغييراً وإبداعية) . وكانت العقبة الكبرى التي تحول دون انتقال أوروبا إلى صميم العصر الحديث هي الكنيسة : فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا هيئة قائمة بذاتها ، ذات نفوذ واسع وسلطة طاغية ، وكان لها كيانه الرسمي

يؤمن بأن العلمانية مرادفة للادينية ، فكيف يقول إن هدف المؤامرة العلمانية إحلال دين محل دين ؟ ألم يكن الأجدر به - حتى يتوافر لديه الحد الأدنى من التماسك المنطقي - أن يقول إن هذا الهدف هو ، مثلاً ، إحلال عقيدة بشرية محل العقيدة الإسلامية ، أو إنه إفراغ العقل البشري من العقائد كليسة ، وجعله مكتفياً بما يشرعه لنفسه من مبادئ وقوانين ؟

هل يستطيع كاتب يحترم عقله ، ويعرف أن لدى قرائه حداً أدنى من التفكير المنطقي ، أن يقول في صفحة واحدة إن العلمانية مرادفة للادينية ، ويقول في الوقت ذاته إن العلمانية هي الذراع الأولى للتبشير الصليبي ؟

٣ - وإذا تركنا المنطق الواضح جانباً ، واستشهدنا بالواقع الحالي والسوابق التاريخية الماضية ، فكيف يمكن أن تكون العلمانية ذراعاً للتبشير الصليبي ؟ لقد ظهرت العلمانية في أوروبا ، كما يعترف الجميع ، وضمنهم الكاتب نفسه ، كرد فعل على طغيان الكنيسة ووقوفها في وجه التطور الاجتماعي والعلمي في الغرب . فهل ترضى الكنيسة ، التي هي بغير شك راعية التبشير ، بأن تستعين في مهمتها هذه بذراع تسعى إلى هدمها ؟

إن الهدف من اختيار هذه الأمثلة وإخضاعها للتحليل ليس نقدها في ذاتها ، أو نقد أصحابها ، وإنما هو نقد ذلك النمط الفكري الذي ينتشر على أوسع نطاق بين الإسلاميين المعاصرين . ولا شك في أن التهاافت المنطقية والعلمية لهذا النمط الفكري يدل على أن كتاب التيارات الإسلامية المعاصرة لا يكتبون لجمهور لديه الحد الأدنى من الحس النقدي ، ومن الثقافة العامة التي تسمح له بكشف مغالطاتهم . فهذا المستوى الهابط في الخطاب الإسلامي المعاصر يفترض جمهوراً مطيعاً ، مصدقاً لكل ما يقال له ، لا يقرأ سوى كتب التيار الإسلامي نفسه ، ولا يفكر لحظة واحدة في أن ما يقرأه من هذه الكتب يحتاج إلى مراجعة أو نقد . ومن هنا كان من مصلحة هؤلاء الكتاب ترويض جمهورهم حتى يمكن أن تروج كتاباتهم السطحية بين هذا الجمهور . وهكذا تكتمل أطراف الحلقة : فالجمهور غير الواعي يروج الكتابات السطحية ، والكتابات السطحية تزيد من تغييب الوعي لدى الجمهور . أي أن الكاتب يخلق جمهوره ، والجمهور يخلق كاتبه .

الانتقادات العلمية

لا تركز جميع الانتقادات الموجهة إلى العلمانية على

فقط المفكرين الإسلاميين ، بمختلف اتجاهاتهم ، كالغزالي والقرضاوى والجندى وشمس الدين وعامة ، وإنما أعنى أيضاً مفكرين لم ينبثق فكرهم من أصول إسلامية خالصة ، بل كانت الثقافة الغربية مكوناً أساسياً من مكوناته ، مثل عصمت سيف الدولة ومحمد عابد الجابرى وحسن خنفي .

ومع ذلك ، فإن هذه الحجة ، التي تبدو في نظر هؤلاء جميعاً غير قابلة للتنفيذ ، هي في رأيي حجة باطلة في مجملها وفي جميع تفاصيلها . وسأحاول فيما يلي أن أبرهن على صحة ما أقول .

١ - الإسلام والمؤسسة الدينية :

أول عناصر المقارنة بين الأوضاع التي حتمت ظهور العلمانية في أوروبا المسيحية ، وبين أوضاع العالم الإسلامي ، هو أن أوروبا كانت طوال العصور الوسطى خاضعة لمؤسسة دينية رسمية هرمية البنية ذات هيمنة هائلة على المجتمعات الأوروبية ، على حين أن الإسلام لم يعرف مثل هذه المؤسسة الدينية ، ولا توجد فيه هيئة تقوم بدور الوساطة بين الإنسان وخالقه . فهو لا يعرف رجالاً للدين بالمعنى السائد في الغرب ، وإنما يعرف " علماء دين " فحسب ليست لهم أية سلطة تتعدى نطاق اجتهادهم الخاص في أمور الدين .

وبطبيعة الحال فإن المقارنة التفصيلية مستحيلة ، وخاصة إذا أجريت بين ظروف أوروبا عند نهاية العصور الوسطى وظروف العالم الإسلامي الحالية . فإلى جانب القرون الأربعة التي تفصل بين الفترتين - وهى القرون الأربعة ذاتها التي شهدت تطورات حضارية تفوق ما عرفته البشرية منذ بداية تاريخها - هناك الاختلاف الهائل بين الأسس التي قام عليها كل من المجتمعين . ومن هنا فمن المتوقع ، ومن الطبيعي ، أن نجد اختلافاً واضحاً بين وضع القائمين على أمور الدين في كلا المجتمعين .

غير أن القول بأن الإسلام لا يعرف ، ولم يعرف ، مؤسسة دينية على الإطلاق ، هو قول ينطوى على قدر غير قليل من الإسراف . ربما لم يعرف الإسلام مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية ، وهذا كما قلنا أمر طبيعي ، ولكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية مسموعة الكلمة مرهوبة الجانب ، يرفع شأنها ويسهر على حمايتها رجال متخصصون في أمور الدين ، ولها في كثير من الأحيان سلطة على الأجهزة التنفيذية في الدولة . فالأزهر ، على سبيل المثال ، مؤسسة دينية ، يحتل قمتها شيخ الأزهر ، الذي كان - قبل أن يخضع منصبه لمطالب السلطة السياسية في العقود الأخيرة - أكبر الشخصيات

وترتيبها الهرمي الخاص ، وكانت تعطى نفسها حق التدخل في أمور الدنيا إلى جانب أمور الدين . وهكذا فإن الفلاسفة والأدباء الجدد اضطروا إلى مواجهة سلطة الكنيسة بوصفها العقيدة الكأداء في وجه التقدم .

غير أن أشد الفئات معاناة من تدخل الكنيسة وسعيها إلى الهيمنة الشاملة كانت فئة العلماء . ففي ميدان العلم ونظرياته الجديدة - وخاصة النظرية الكبرنيكية ، التي تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وليست ثابتة وإنما تدور حول الشمس - كانت أعنف المواجهات مع الكنيسة ، وبين العلماء ومعتنقي آرائهم الجديدة كان العدد الأكبر من ضحايا استبداد رجال الدين . وهكذا كان تقدم أوروبا رهناً بالوقوف ضد هيمنة الكنيسة ، وكان الحد من سلطة رجال الدين شرطاً أساسياً لنهضة الفكر والعلم والفن في أوروبا ، ولانطلاق المجتمع الأوروبي ، خلال عده من القرون يقل عن أصابع اليد الواحدة ، إلى آفاق رحبة جعلت الحضارة الغربية تحتل بسرعة مكانة الصدارة بين مجتمعات العالم الحديث .

وقضى الحجة الشائعة في تنفيذ العلمانية فتقول إن العلمانية كانت ، بهذا المعنى ، ضرورة أساسية من ضرورات التقدم في المجتمع الأوروبي . غير أن العالم الإسلامي لم يشهد شيئاً من تلك الأوضاع التي جعلت العلمانية ضرورة محتومة في أوروبا . فالإسلام لم يعرف هيئة توازي الهيئة الكنسية الرسمية ، ولا يعرف منصباً رسمياً يحتل قمة الهرم الديني كمنصب البابا ، ولا أتباعاً من رجال الدين تتدرج مراتبهم في هرم محدد المعالم . ولم يعرف الإسلام - هكذا تقول الحجة - اضطهاداً للعلماء ، ولم يشهد محاولات لعرقلة البحث العلمي . ومن ثم فإن الأسباب التي جعلت العلمانية مرحلة ضرورية في التاريخ الأوروبي ، لا وجود لها في التاريخ الإسلامي ، السابق أو المعاصر . وعندئذ تصبح الدعوة إلى العلمانية في العالم الإسلامي المعاصر محاكاة للغرب على غير أساس ، ويمكن الحكم على أصحابها بأنهم منبهرون بالغرب دون أن يتعمقوا فهم طبيعة مجتمعهم .

هذه ، بقدر كبير من الإيجاز ، هي الخطوط الرئيسية لتلك الحجة التي تفند الدعوة العلمانية في العالم الإسلامي المعاصر باعتبارها دعوة مستوردة غريبة عن روح مجتمعنا وجوهره الأصيل . والحجة ، كما يرى القارئ ، شديدة الإغراء ، وهي تبدو حجة حاسمة لا تكفى بتنفيذ رأي خصومها ، وإنما تضعهم في مركز حرج وتصورهم بصورة هزيلة تدعو إلى السخرية . ولقد كانت قوتها الظاهرة هذه هي التي جعلتها ترد على ألسن الجميع . فالكل يؤمنون بها ويرددونها باقتناع تام . وحين أقول الكل ، فإننى لا أعنى

الكاثوليكية ، لغوياً ، يعبر عن معنى الشمول الذى لا يخرج عن نطاقه شئ . ولم يحدث الانقسام المنسوب إلى الحضارة الأوروبية إلا بعد نضال طويل ، ظلت خلاله السلطة البابوية تحاول بقدر استطاعتها أن تتحكم فى الدنيا بقدر ما تتحكم فى الدين . ومعنى ذلك أن فكرة شمول الدين لأمر الدنيا ليست شيئاً يختص به الإسلام ، كما يعتقد نقاد العلمانية المعاصرون ، بل إن المسيحية قد عرفت حق المعرفة . أما الاعتقاد الشائع بين نقاد العلمانية فى بلادنا ، والقائل إن المسيحية لا تنظم شئون الدنيا ، ولا تتضمن الأحكام الدينية اللازمة لذلك ، فهو اعتقاد مفرط فى التبسيط ، يحاول صياغة التاريخ على النحو الذى يلائم أغراض أصحابه . وحقيقة الأمر أن كل من يتابع تاريخ أوروبا فى العصر الوسيط يدرك بسهولة مدى سعى الكنيسة الكاثوليكية إلى إقحام العقيدة المسيحية فى كل صغيرة وكبيرة ، ومدى الجهد الذى بذلته السلطات الدينية فيها من أجل فرض هيمنتها على جميع التفاصيل فى حياة الناس العامة والخاصة . وبعبارة أخرى فإن كلمة المسيح " اعط ما لقبصر لقبصر وما لله لله " ، التى يستشهد بها كثير من خصوم العلمانية المعاصرين للتدليل على أن المسيحية كانت تؤكد ثنائية الدنيا والدين ، ولم تكن تسعى إلى تنظيم شئون الدنيا ، بل كان جهدها كله منصباً على حكم مملكة الله . هذه الكلمة لم تكن تُفسر على هذا النحو فى العصور الوسطى الأوروبية ، ولم يكن المقصود منها على الإطلاق أن تتخلى الكنيسة عن دعوتها إلى الهيمنة الشاملة للدين . ولم تتمكن أوروبا من تحرير نفسها من هذه الهيمنة إلا بعد ذلك النضال المرير الذى خاضه مفكروها وعلمائها وبعض رجال الدين فيها طوال فترة لا تقل عن قرنين من الزمان .

فإذا كان النزوع إلى الشمول حقيقة مؤكدة فى تاريخ المسيحية - خلال قرونها العشرة الأولى على الأقل - فإن أوضاع مسيحية العصور الوسطى لم تكن تختلف فى أساسياتها عن الأوضاع السائدة فى الإسلام . وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان ، وذلك على الأقل لاختلاف العصر والبيئة الاجتماعية اختلافاً كبيراً ، غير أن الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركاً بينهما ؛ ومن ثم فإن أحد الأسباب التى بررت ظهور العلمانية فى أوروبا يمكن أن ينطبق بدوره على الأوضاع السائدة فى العالم الإسلامى .

٢ - موقف السلطة الدينية من العلم :

لعل أشهر الحجج التى يستند إليها خصوم العلمانية فى العالم الإسلامى هى الحجة القائلة إن العلمانية كانت لها ضرورتها فى أوروبا ، منذ عصر النهضة ، لأن المؤسسة الدينية أثبتت هناك عداوتها السافرة للعلم الحديث ، وحاربت

الدينية التى تتمتع بتبجيل وتوقير فى كافة أرجاء العالم الإسلامى . وهيئة الافتاء ، وعلى رأسها مفتى الديار ، وكذلك هيئة كبار العلماء ، تمثل بدورها سلطة دينية لا جدال فيها ، يُطلب رأيها فى الأمور الهامة ، ولا تنفذ أحكام الإعدام إلا بعد تصديقها عليها ، ولا يمر أي تعديل فى قوانين هامة - مثل قانون الأحوال الشخصية - إلا إذا أقرته . وفى المذهب الشيعى المعاصر ، يتمثل هذا الوضع بصورة أوضح ، حيث يظهر الترتيب الهرمى على نحو لا تخطئه العين ، بادئاً من الملا وماراً بحجة الإسلام ومنتهاً إلى آية الله وآية الله العظمى . ومنذ الثورة الإيرانية أصبح لهذا الترتيب الهرمى سلطة ، فى إدارة كافة شئون الحكم ، ربما فاقت سلطة البابوات فى العصور الوسطى .

وطوال التاريخ الإسلامى كانت هذه السلطة الدينية قائمة ، وكانت أحياناً تستخدم مكانتها وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادئ الدين الأصيلة ، فبؤدى ذلك إلى مصادمات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء وسلطين وأمراء ، وأحياناً أخرى تضع نفسها فى خدمة الحاكم وتصدر له من الأحكام والفتاوى ما يقدم سنداً شرعياً لتصرفاته ، حتى لو كانت جائرة أو طائشة . وامتد ذلك حتى اللحظة الراهنة من تاريخنا : حين أصبحت الكتب والمنشورات تعرض على هيئة دينية منبثقة عن الأزهر ، تملك حق مصادرة أى نتاج فكرى أو أدبى أو علمى يتعارض مع تفسيرها الخاص للدين .

ولو تحقق المطلب الذى تنادى به الجماعات الإسلامية المعاصرة ، وتم تطبيق الشريعة الإسلامية بدلاً عما يسمونه بالقوانين الوضعية ، لأصبح من المحتم أن تظهر على مختلف المستويات مؤسسات دينية تفوق فى قدراتها التنفيذية سائر مؤسسات المجتمع ، ولا بد عندئذ أن يصبح لعمر عبيد الرحمن أو حافظ سلامة أو السماوى ، وكل من يساندهم ويدعمهم ، سلطة فى الدولة الجديدة لا تقل - إن لم تزد - عن سلطة المكاشفى فى السودان أو خدخالى فى إيران .

إن الكتاب المعاصرين الناقدين للعلمانية على أساس أنها مرتبطة بظروف أوروبا الخاصة وحدها ، لا يملون من تأكيد التميز بين وضع المسيحية فى العالم الغربى ، الذى كان منقسماً إلى سلطة زمنية وسلطة روحية ، ووضع الإسلام الذى لا يعرف تميزاً كهذا ، والذى يوحد بين ما هو زمئسى (أى الدنيا) وما هو روحى (أى الدين) . ولكن الأمر الذى يغفله هؤلاء هو أن كاثوليكية العصور الوسطى فى أوروبا كانت بدورها شاملة للزمنى والروحى ، تسعى إلى حكم هذا العالم والعالم الآخر معاً ، بل إن اسم

الشككية للإسلام .

وقد يقال أيضاً إن تلك النظريات كانت تنطوى على نتائج تهدد القيم الدينية تهديداً خطيراً . ولكن ، حتى لو صح هذا الدفاع ، فماذا نقول عن كشف علمية محايدة لم تكن تستهدف المساس بالدين من قريب أو من بعيد ، كالهندسة الوراثية وأطفال الأنابيب ؟ إن أمثال هذه الكشف ما زالت تحتاج إلى مباركة هيئات دينية عليا قبل أن تصبح مشروعة في المجتمع الإسلامي . وكلنا نذكر كيف أن بعض هذه الهيئات أفتت في البدء بتحريم الإنجاب عن طريق الأنابيب ، ثم عدلت عن رأيها فيما بعد ، حينما اتضح لها أن هذا الأسلوب يمكن أن يحاط بجميع الضمانات التي تحول دون الخلط بين الأنساب ، وأنه في الوقت ذاته يؤدي خدمة إنسانية جليلة لأسر يستحيل عليها الإنجاب بالأساليب الطبيعية .

والذي يهمنا في هذا كله هو أن هناك بالفعل سلطة دينية تتدخل في الأمور العلمية ، وتحلل كشف العلم والتكنولوجيا أو تحرمها وفقاً لمعايير دينية خالصة . ولسنا الآن في معرض تقييم هذا التدخل ، ولا يعنيها إن كان صواباً أم خطأ ، بل إن كل ما نود إثباته هو أن تلك المقولة التي يرددها خصوم العلمانية وكأنها بديهية لا تناقش ، والقائلة إن أوروبا لجأت إلى العلمانية تخلصاً من تدخل المؤسسة الدينية الرسمية - ممثلة في الكنيسة - في شئون العلم ووقوفها في وجه كشفه الجديدة ، على حين أن الإسلام لا يعرف مؤسسة دينية كهذه ، ولم يشهد تدخلاً باسم الدين ضد العلم - هذه المقولة لا تعدو في نظرنا أن تكون وهماً كبيراً أقنعنا أنفسنا به حتى نجد مبرراً لاستبعاد مبدأ العلمانية من جذوره . وحقيقة الأمر أن الأسباب نفسها التي أدت إلى ظهور العلمانية في أوروبا قائمة في مجتمعنا الإسلامي ، مع فارق أساسي هو أن محاربة الكنيسة الأوروبية للعلم كانت بالغة الضراوة في بدايات عصر النهضة ، أي في وقت كان العلم الحديث فيه لا يزال يخطو خطواته الأولى ، وكان الجهل أقوى سيطرة وأكثر شيوعاً في المجتمع بأسره . أما نحن ، فما عذرنا إذا عدنا إلى محاربة النظريات العلمية باسم الدين بعد أربعة قرون صنع العلم خلالها المعجزات ؟ وما عذرنا حين نجد أنفسنا عاجزين في جميع المواسم الدينية الهامة عن الاتفاق على بدايات الشهور القمرية ، أعنى عاجزين عن الاعتراف بقدرة الحسابات الفلكية على تحديد هذه البدايات ، في الوقت الذي أخذ فيه الإنسان يتطلع إلى استيطان الكواكب البعيدة ؟ وكيف نسمح لعقولنا بتبصديق الزعم القائل إن الهيئات الدينية في العالم الإسلامي لا تعترض طريق العلم ، إذا كانت تلك

كشوفه الجديدة بضراوة ، ومن ثم فإن المجتمع الأوروبي ، الذي خاض تجربة رائدة شديدة الخصوصية في ميدان الكشف العلمي منذ عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، كان لزاماً عليه أن يعمل على إنساح المجال أمام التقدم العلمي الحديث عن طريق الحد من سلطة الكنيسة وتأكيد مبدأ العلمانية . ومن الواضح أن هذه الحجة لا تكتسب قيمتها إلا إذا أضيف إليها وجهها الآخر ، وهو أن الحضارة الإسلامية لم تشهد اضطهاداً للعلم على أيدي رجال الدين ، وأن العلاقة بين العلم والدين فيها كانت علاقة تسامح وتفاهم متبادل ، ومن ثم فإن الأسباب التي دعت إلى ظهور العلمانية في أوروبا لا وجود لها في عالم الإسلام .

على أنه ، إذا كان الوجه الأول لهذه الحجة ، الخاص بالوضع في أوروبا ، صحيحاً ومؤيداً بشهادة التاريخ ، فلست أدري كيف أقنع أصحاب هذه الحجة أنفسهم بصحة الوجه الثاني ، الذي ينفي حدوث أي تصادم بين الدين والعلم في ظل الحضارة الإسلامية . فماذا يقول هؤلاء عن المحن التي ألمت بالمعتزلة ، وابن رشد ، والسهورودي ، والحلاج ، على سبيل المثال ؟ ألم يكن رجال الدين ، بصورة أو بأخرى وراء الاضطهاد الذي حل بهؤلاء المفكرين ؟ وهل كانت الصورة هنا تختلف كثيراً عن صورة اضطهاد العلم والفكر كلما خرج عن خط الكنيسة المرسوم في العصور الوسطى الأوروبية ؟

قد يقال إن تلك الأوضاع كانت سائدة في العالم كله في المرحلة السابقة على العصر الحديث ، وإن الأمور اختلفت في العالم الإسلامي الحديث . ولكن ماذا نقول عن الاضطهاد الذي ألحقه رجال الدين ، أو مؤسسة الأزهر ، بطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، ومحمد أحمد خلف الله ، وكثير غيرهم من الباحثين والمفكرين ؟ أليس هذا دليلاً على أن الصدام بين الملكر أو العالم وبين السلطة الدينية ما زال على أشده في المجتمع الإسلامي في صميم العصر الحديث ؟

وقد يقال إن الحالات السابقة تتعلق بشخصيات كانت تتحدى مبادئ دينية أساسية ، وكان الصدام معها محتوماً . ومع عدم اعترافنا بصحة هذا الدفاع ، فإننا سنجد الوضع مماثلاً في تعامل رجال الدين الإسلامي مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة . فما زال دارون وفرويد حتى اليوم موضوعين في القائمة السوداء ، لدى جميع المفكرين الإسلاميين ، وبخاصة رجال الدين منهم ، وما تزال تعاليمهما ونظريتهما تلعن كل صباح ومساءً على أيدي أشخاص لم يقرأوا عنهما إلا ما كتبه شركاؤهم في الفكر ، بل إن مجرد الإشارة إلى اسميهما ، ومعهما اسم ماركسس بالطبع ، يعد من المحرمات في أكثر البلاد تمسكاً بالتعاليم

يتصورون أنها مجرد نتاج مباشر لتمرد الأوروبيين على مواقف كنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى ، يغفلون جوهر العلمانية ويتعلقون بقشورها . فالعلمانية الأوروبية لم تكن حركة رافضة للدين بل دليل أن الدين لم يختلف من أوروبا ، والغرب بأكمله ، بعد أربعة قرون من اتباع المبادئ العلمانية في كافة الميادين . وإنما كانت العلمانية رافضة لأسلوب معين في التفكير كان يتمسك به رجال الدين في ذلك العصر ويستخدمون سلطتهم الجبارة من أجل فرضه بالقوة . فما هو هذا الأسلوب الذي تصدت العلمانية لرفضه وما عناصره ؟

إن أول وأهم ما كانت ترفضه العلمانية الأوروبية هو أسلوب التفكير بالسلطة ، وهو الأسلوب الذي كان مميزاً لتفكير العصور الوسطى . والمقصود بالتفكير بالسلطة ، ألا يواجه المرء المشكلات ، أو الظواهر المطلوب بحثها ، بصورة مباشرة ، وإنما يستشهد بما قيل عنها في كتب مقدسة أو على ألسنة الشخصيات المشهورة في الماضي بوجه خاص . ومن الواضح أن التفكير بالسلطة يسد الطريق أمام أية مناقشة منطقية أو علمية ، إذ أن من يفكر بهذا الأسلوب لا يقدم أية أدلة أو براهين ، وإنما يضع جمهوره أمام سلطة النص أو أقوال الشخصية المشهورة ، وعلى هذا الجمهور أن يسلم بهذه السلطة . وإلا تعرض للاتهام بالهرطقة أو التجديف . والمثال المشهور على ذلك هو موقف رجال الدين من النظرية الفلكية الجديدة التي تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وإنما متحركة ، إلخ ... فقد كان تفسير رجال الدين هؤلاء لنصوص دينية معينة تقول إن السماء قد رفعت " عن الأرض وإن كل ما حول الأرض من أجرام سماوية يدور حولها بينما تظل هي ثابتة في موضعها ، وإن الكون كله قد سخر لخدمة الإنسان ، ومن ثم فإنه يحتل مركز الكون ، والأرض التي يعيش عليها تحتل مكانة مماثلة . كان تفسيرهم لهذه النصوص هو الأساس الذي ارتكزوا عليه من أجل إنكار النظرية الجديدة واضطهاد القائلين بها . وبطبيعة الحال فإنهم لم يحارلوا مناقشة الأدلة التي تركز عليها النظرية بطريقة علمية ، وإنما وضعوا الإنسان أمام سلطة النص ، وسلطوه بالتالي حريته في التفكير وفي الوصول إلى الحقائق بنفسه .

هذا التفكير بالسلطة يجر وراءه مجموعة من النتائج التي تحول دون حدوث أي تقدم علمي أو فكري أو اجتماعي حقيقي : كالاتقاد بأن المرء يملك الحقيقة المطلقة . وبأن البشرية كلها تنقسم إلى أهل الحق (الذين ينتمى إليهم صاحب هذا الاعتقاد بطبيعة الحال) وأهل الباطل (وهم الآخرون جميعاً) - مع أن كلا منهم يؤمن طبعاً بحقيقته

الهيئات لا تزال حتى هذه اللحظة عاجزة عن إبداء الثقة في العلم في أمر ضئيل الشأن مثل ظهور الهلال في مطلع الشهر العربي ؟

٣ - الإسلام وعقلية العصور الوسطى :

أما العنصر الثالث في تلك الحجة التي تربط بين ظهور العلمانية وظروف أوروبا الخاصة في نهاية العصور الوسطى ، وترى أن هذه الظروف غير قائمة في حالة الإسلام . فيرتكز على التمييز بين تاريخ أوروبا ، الذي شهد عصراً قديماً مزدهراً وعصراً وسيطاً متخلفاً (على الرغم من أنه كان أطول العصور كلها زمناً) وعصراً حديثاً بلغ فيه التقدم أقصى درجاته ، وبين التاريخ الإسلامي الذي لا يسير وفقاً لهذا الترتيب . فالعصور الوسطى الإسلامية كانت هي العصور الذهبية في التاريخ الإسلامي ، وما يقال عن ضرورة الأخذ بالعلمانية تحوراً من عقلية العصور الوسطى هو كلام خاضع لوجهة النظر الأوروبية إلى التاريخ ، أي أنه محاكاة لأوروبا في مجتمع كان له مساره المختلف عن مسارها .

وأول ما نلاحظه على هذه الحجة هو أنها تربط بين ظهور أي مذهب فكري وبين الأصل الذي نشأ منه ، وكأن هذا المنصب ينبغي أن يظل مقبداً بأصله الأول أبد الأبد . فإذا كانت العلمانية قد نشأت حقاً في ظروف عصر النهضة الأوروبية . فما الذي يمنع من أن تكون ، من حيث المبدأ ، قابلة للتطبيق في ظروف أخرى ؟ إن كل مبدأ أحدث نقطة تحول في حياة البشرية ، كان في بدايته مرتبطاً بزمان ومكان ومجتمع معين ، ولكنه سرعان ما تحول إلى مكتسب بشري عام ، وأصبح ملكاً للإنسانية جمعاء . وما أشبه الذين يسعون إلى تقييد العلمانية بظروف أوروبا الخاصة في عصر النهضة - ما أشبههم بمن يرفضون تطبيق المبادئ الديمقراطية في العالم الإسلامي بحجة أن الديمقراطية كلمة يونانية الأصل تنتمي إلى صميم الحضارة الغربية وحدها ، ومن ثم فإن الدعوة إليها في مجتمعاتنا الإسلامية إنما تنطوي على محاكاة وتبعية واغتراب . ولا جدال في أن الشرور التي عانتها المجتمعات الإسلامية الحديثة من جراء الاستبداد والحكم المطلق - الذي يكتسى في أحيان غير قليلة برداء الدين - تكفي لإقناعنا بأن مبدأ عظيماً كالديمقراطية لا يصح أن يظل إلى الأبد مرتبطاً بالأصل الذي نشأ فيه ، وأن التجربة الطويلة أثبتت قدرته على التحول إلى مبدأ أساسي في شئون السياسة والحكم يمكن تطبيقه بنجاح - بعد إدخال التعديلات اللازمة - على أي مجتمع بشري .

ومثل هذا يقال عن العلمانية . ذلك لأن أولئك الذين

المطلقة الخاصة به) ، وكذلك الاعتقاد بأن دور العقل ثانوى أو هامشى ، وبأن التغير وهم ظاهرى ، وبأن الاعتماد على التجربة والخبرة والممارسة علامة قصور ، لأن أرفع الحقائق هى تلك التى تأتى من السلطة العليا .

والآن ، لنسأل أنفسنا : هل العصور الوسطى ، بهذا المعنى ، حالة أوروبية خاصة ، أم أنها قابلة للتطبيق على نطاق أوسع بكثير من أوروبا ذاتها ؟ إن لهذا السؤال أهمية حيوية : فعليه يتوقف قبولنا للعلمانية بوصفها ضرورة لا غناء لنا عنها فى عصرنا الحاضر ، أو رفضنا لها بوصفها محاكاة لأوضاع كانت سائدة فى أوروبا ولا علاقة لها بعالمنا الإسلامى .

والإجابة التى أومن بها إيماناً تاماً ، واعتقد أنها تمثل نقطة حاسمة فى معالجة هذا الموضوع ، هى أن العصور الوسطى ليست مرحلة تاريخية أو زمنية فحسب ، وإنما هى أيضاً حالة ذهنية . فلو نظرنا إليها بالمفهوم التاريخى أو الزمنى لقلنا إنها تنتمى إلى حضارة معينة ، غربية عنا ، فى مرحلة معينة من تطورها . ولكننا لو تأملناها من حيث هى أسلوب فى التفكير لوجدنا أنها حالة قابلة للتكرار فى مجتمعات كثيرة ، وأن العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التى انقضت منذ أربعة قرون أو خمسة فحسب ، وإنما هى أيضاً وضع نجد له نظائر فى صميم العصر الذى نعيش فيه . فكل من يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة ، ويضع حاجزاً بين هذه الحقيقة وبين قابلية المناقشة والنقد ، وكل من يتخذ لحججه سنداً وحيداً من الاستشهاد بالنصوص أو اقتباس أقوال القدماء أو الرجوع إلى السلف الصالح ، يفكر بعقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان يعيش على مشارف القرن الحادى والعشرين .

إن الحاجة إلى تجاوز العصور الوسطى لم تكن ملحة فى عصر النهضة الأوروبية فحسب ، بل إن ما فعلته العلمانية فى أوروبا ، من تحرير للعقول من الاستشهادات والاقتباسات والارتكان المطلق إلى سلطات فكرية لا تناقش ، إنما يمثل حاجة دائمة تتكرر فى مختلف العصور والبيئات . فلكل مجتمع عصوره الوسطى ، حتى فى صميم عصرنا الحاضر ، ولكل مجتمع حاجته إلى تجاوز الفكر السلطوى ومواجهة المشكلات مباشرة بمنطق العقل ومشاهدات الحس وخبرة الممارسة والتجربة . والمنسلم المعاصر الذى لا يعرف كيف يناقش وضع المرأة ، مثلاً ، إلا من خلال النصوص والروايات المتواترة عن السلف الصالح ، دون أن يتأمل الأوضاع الفعلية والمشكلات الراهنة للمرأة المعاصرة ، يعيش فى العصور الوسطى ويحتاج إلى ثورة فكرية شاملة كيما

يغير طريقته فى النظر إلى الأمور . ولا يصدق هذا علينا فحسب ، وإنما نستطيع أن نجد أمثلة لتفكير العصور الوسطى فى معظم دول العالم الثالث من غير المسلمين ، بل إن كثيراً من المفكرين السوفييت الذين لم يكن فى استطاعتهم ، حتى عهد قريب ، أن يعرضوا آراءهم فى موضوع ما دون الاستشهاد فى كل صغيرة وكبيرة بأقوال ماركس ولينين ، كانوا يعيشون فى ظل عقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان الموضوع الذى يعالجونه يتعلق بعصر الفضاء . ومن هنا فإن جهود جورباتشوف قتل بالنسبة إلى هؤلاء حركة إصلاح فكرى - بقدر ما هى إصلاح سياسى واجتماعى - توازى ما قامت به النزعة العلمانية فى أوروبا عند أقول العصور الوسطى .

إن الأسلوب السائد بين الأصوليين الإسلاميين المعاصرين ، عندما يواجهون أى موقف جديد ، هو " قياسه " على نص من النصوص ، أو البحث عن حالة مشابهة له فى كتابات الأئمة والفقهاء ، فإن لم يجدوا لم يكن هناك مفر من " الاجتهاد " ، ولكن مع التزام روح النصوص والأحكام الشرعية ، وكل من درس شيئاً عن تاريخ الحضارة يعلم أن منهج " القياس " هذا هو أول ما ثار عليه الأوروبيون حيث أرادوا أن ينفضوا عنهم غبار العصور الوسطى ويشقوا لعقولهم طريقاً جديداً . صحيح أن " القياس " يختلف نوعه وتفاصيله فى الحالتين ، ولكن الروح واحدة : إذ أن المرجع الأخير فى الحالتين هو تلك المعرفة المسبقة التى يفترض أنها هى المرجع والسند فى بحثنا عن أية حقيقة أو فى حكمنا على أى موقف جديد .

السنا ، فى عالمنا الإسلامى المعاصر ، محتاجين إلى من يقول لنا ، كما قال كبار مفكرى عصر النهضة وأوائل العصر الحديث لمعاصريهم : إذا كانت الطبيعة أمامكم ، ومشاكل الناس والعالم أمامكم ، فلماذا ترجعون فى كل شىء إلى النصوص ؟ ولماذا تتخذون من الفكر الموروث سلطة لا تناقش ؟ ولماذا لا تواجهون المواقف الجديدة بعقولكم ، التى يستحيل أن يكون الله قد حكم عليها بأنها أعجز وأضعف من عقول القدماء ؟

إن التحليل السابق انتهى بنا إلى نتيجتين على جانب عظيم من الأهمية : الأولى أن العصور الوسطى ليست مرحلة لها موقع زمنى محدد فحسب ، وإنما هى حالة ذهنية يمكن أن تتكرر فى مجتمعات كثيرة ، وفى أزمنة متعددة ، بل إن لها أمثلة واضحة فى صميم عصرنا الحاضر . والثانية أن السمات المميزة لهذه الحالة الذهنية لا يزال الكثير منها قائماً فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، وعلى رأسها

العصر ومواجهة مشكلاته بمنطق وتفكير معاصر ، يكشفون بغير شك عن استقلالية واعتماد على الذات لا جدال فيهما . وأكبر الأساطير ، في رأينا ، هو تلك الأكذوبة التي ردها خصوم العلمانية وصدقها أتباعهم بلا تفكير ، وهي أن العلمانيين يدعون إلى السير في ركاب الفكر الغربي ، ويستمدون الحلول لمشكلاتهم من نظريات جاءت بها الحضارة الأوروبية ، وأنهم بالتالي تابعون معتمدون على الغير . فكل ما يريده العلماني هو أن يسير في مركب التقدم ، وأن يبحث عن أحدث الأفكار وأقدرها على مواجهة مشكلات العصر . وليس في دعوته ما يحتم على الإطلاق مجارة الأوروبيين في أساليبهم وممارساتهم وأفكارهم ، وإنما قد يتلاقى مع الأوروبيين - دون تعمد ودون تخطيط مسبق - في "سعيه إلى تطبيق المنهج العقلي والمنطقي الدقيق ، وفي رفضه لسلطة القدماء على عقول المحدثين . ولكن جوهر دعوته هو استقلالية التفكير لا تبعيته .

وخلاصة القول إن العلاقة بين التراثيين والعلمانيين ، من حيث مدى استقلال كل طرف أو تبعيته ، تُعرض علينا بطريقة مقلوبة مضللة . وهذا التضليل يظهر بكل وضوح إذا ما أوجزنا المسألة في عبارة واحدة ، وهي أن التراثي لا يفكر إلا عن طريق غيره ، بينما العلماني لا يفكر إلا بنفسه .

٤ - العلمانية والتراث :

يتصور خصوم العلمانية أنهم هم وحدهم حماة التراث ، وأن العلمانيين يدعون إلى هدمه ويستمدون مقومات تفكيرهم من حضارة غريبة عن حضارتنا . ويترتب على ذلك اعتقاد راسخ لديهم بأننا لا نستطيع الحفاظ على هويتنا والتمسك بجذورنا إلا برفض العلمانية . ونحن نأمل أن تكون قد أثبتنا في مناقشتنا السابقة أن العلمانية إنما هي في أساسها تعبير عن منهج معين في التفكير لا ينبغي أن يكون مرتبطاً بالغرب ، وأنها تمثل احتياجاً فكرياً دائماً يمكن أن يظهر في أي مجتمع يحاول كسر نطاق السلطة العقلية والانتقال إلى مرحلة التفكير المستقل . فإذا كان الأمر كذلك ، كان معناه فك الارتباط الذي يقول به هؤلاء الخصوم بين العلمانية وبين الحضارة الغربية .

ويظل لدينا بعد ذلك الشق الثاني من هذا النقد ، وهو القول بأن العلمانية شرط ضروري للحفاظ على التراث . والواقع أن مجموعة القيم العقلية التي قلنا من قبل إنها تشكل قوام العلمانية ، أعني قيم العقلانية وروح النقد والتزام المنطق العلمي والاستقلال عن السلطة الفكرية ، ليست على الإطلاق قيماً تنفرد بها الحضارة الغربية (كما

التفكير بالسلطة ، والاعتقاد بحقيقة واحدة مطلقة همسي " حقيقتنا " الخاصة ، وكل ما عداها بطلان ، والاحتكام الدائم إلى النصوص وإلى أقوال القدماء ومواقفهم بدلاً من المواجهة المباشرة للمشكلات .

وهذا يعني أن الأسباب التي دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثلة بوضوح في عالمنا الإسلامي المعاصر . ويعني أيضاً أن الفكرة التي يردها الجميع على وجه التقريب ، وهي أن العلمانية نتاج لظروف انفردت بها أوروبا في مرحلة معينة من تطورها ، هي فكرة لا تقوم على أساس .

وفي إطار التحليل الذي نقول به ، تكون العلمانية ضرورة لازمة لكل مجتمع يتراجع فيه التفكير المستقل ويحل محله التفكير العاجز الذي يرتكن دائماً على مصدر خارجه ، ويرى نفسه أشد قصوراً من أن يستطيع مواجهة المشكلات بنفسه . وبهذا المعنى لا تكون العلمانية على الإطلاق مبدأ مستورداً من الغرب ، وإنما هي مبدأ أصيل تحتاج إليه جميع المجتمعات البشرية إذا وجدت نفسها تواجه صراعاً بين استقلالية الفكر وسلطويته .

وتؤدي الفكرة التي نقول بها الآن إلى نتيجة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى ، ولكنها تغدو مفهومة ومعقولة تماماً في ضوء التحليل الذي قدمناه من قبل . هذه الفكرة هي أن الآية ينبغي أن تعكس فيما بين الاتجاه العلماني والاتجاه السلطوي التراثي الذي يسمى نفسه إسلامياً . فالوضع الشائع لدى أصحاب الفكر التراثي هو أن يصفوا العلمانيين بأنهم تابعون لحضارة غريبة عنهم ، وبأنهم مقلدون يستوردون مبادئهم الأساسية من الغرب ، بينما يصفون أنفسهم بالأصالة وبالتفكير المستقل الذي يرفض المبادئ المستوردة ويعود دائماً إلى جذوره التاريخية والحضارية . وفي رأيي أننا لو أمعنا الفكر لوجب أن نقلب هذا الوضع رأساً على عقب . ذلك لأن التراثيين ، في عجزهم الدائم عن مواجهة الحاضر بمنطقه الخاص ، وفي اضطرابهم المستمر إلى استخلاص أسس تفكيرهم من المبادئ السائدة في عصور سابقة ، هم الذين يكشفون عن عجز واضح عن الاستقلال ، ويعلنون بلا مواربة تبعيتهم لأجيال تفصلها عنهم قرون عديدة . صحيح أن هذه الأجيال ليست غريبة عنا ، ولا تنتمي إلى حضارة غير حضارتنا ، غير أن الحالة الذهنية للشخص الذي يهرع إلى نص قديم لكي يستصدر منه حكماً على أي موقف جديد يواجهه ، هي في حقيقتها حالة الشخص التابع ، الذي يخشي التفكير في الأمور بنفسه ويعجز عنه . وفي مقابل ذلك فإن العلمانيين ، الذين يدعون إلى الاندماج المباشر في

هذه الحركة المزدوجة نحو إحياء الماضي من جهة ، ونحو القفز إلى المستقبل من ناحية أخرى ، تبدو شديدة التناقض من وجهة النظر الشكلية التي تسود لدينا في تلك الصيغة المشهورة : " الأصالة (التراث) أو المعاصرة " . ولكن أوروبا لم تحبس عقلها في إطار ثنائية كهذه ، بل كسرت هذا التناقض ، أو على الأصح تجاوزته ، وبقدر ما أصبحت تؤكد مبادئ العقلانية والعلمانية في عصرها الحديث ، حرصت في الوقت ذاته على كشف أدق تفاصيل تراثها وبعث الحيوية والتجديد في أوصال ماضيها القديم . وما زالت الحضارة الأوروبية (التي تعنى هنا الغرب بأسره) تُدهش العالم وتفاجئه بالتجديد المستمر الذي لا يدع للإنسان لحظة يلتقط فيها أنفاسه ، وتعكف في الوقت ذاته على تحليل تراثها الثقافي القديم والتعمق فيه إلى حد لا نجد له نظيراً في أية حضارة أخرى ، دون أن تمنعها علمانيتها الراسخة من العكوف الدائب على تراثها .

وعلى ذلك فإن العلمانية لا يتعين ، من حيث المبدأ ، أن تكون رافضة للتراث ، والتضاد المزعوم بينهما لا يعدو أن يكون أسطورة من الأساطير الباطلة التي ينشرها خصوم العلمانية . غير أن جوهر الخلاف بين الموقفين هو أن العلمانيين ، حين يبدون اهتمامهم بالتراث ، لا يفكرون على الإطلاق في إعادة صياغة حياتهم وفكرهم على مثاله ، على حين أن جوهر الدعوة السلفية الجديدة في بلادنا هو الهجرة من الحاضر إلى الماضي ، واستخلاص المبادئ الأساسية التي توجه الحياة من تلك المثل العليا التي كانت سائدة - أو يقال إنها كانت سائدة - في عصور ماضية تمثل بالنسبة إليهم الحلم والأمل .

إن العلمانية ، مهما تعمقت في التراث ، تظل تضعه في إطاره التاريخي ، وتربطه بظروف الزمان والمكان التي حددت معالمه . وهي لا تقع أبداً في خطأ الاستعاضة عن الحاضر ، مهما كان هزلاً ، بشراء الماضي ، مهما كان مجيداً . ولذلك كان موقف العلمانية من التراث جامعاً بين الحفاظ عليه وتجاوزه ، بل إنها ترى أن التراث لا يسان ولا يحفظ إلا من خلال عملية النقد والتجاوز . وعلى سبيل المثال ، فإن الرياضيات التي استوعبت ، في وقت ما ، كشوف جابر بن حيان ثم تجاوزتها ، قد صانت تراث جابر على نحو أفضل بكثير مما يفعل أولئك الذين يعتقدون أن المبادئ العامة للعلم القديم مازالت صالحة للتطبيق حتى عصرنا الحاضر (كما يفعل جميع المتحمسين " للطب الإسلامي " ، على سبيل المثال) . ولو نظرنا إلى الأمر بشئ من الموضوعية ، لتبين لنا أن اختزان التراث بعيداً عن إطاره التاريخي ، هو الذي يؤدي حتماً إلى هدمه (على

يقول نقاد العلمانية ، الذين يمنحون تلك الحضارة - من حيث لا يدرون - شرفاً لا تستحقه) ، بل إن لهذه القيم أصولاً في صميم الحضارة الإسلامية بدورها . فدعاة العلمانية المعاصرون في العالم الإسلامي لا يتعين أن يكونوا نسخاً مشوهة من المفكرين الغربيين المحدثين ، وإنما هم بالأحرى امتداد لتراث المعتزلة والفارابي وابن رشد وابن الهيثم . ومن المؤكد أن هؤلاء الأخيرين بدورهم كانت لهم معاركهم ضد أنصار التقيد الحرفي بالنص والخضوع الكامل للسلطة ، وربما خاضوا هذه المعارك تحت راية الصراع بين " العقل والنقل " أو محاولة التوفيق بين " الحكمة والشرعة " ، وهي بالطبع مصطلحات لا تُستخدم في عصرنا الحاضر ، ولكن جوهر المعركة الفكرية واحد ، بل إنه يبدو أحياناً أن هؤلاء القدامى قد خاضوا معاركهم في ظل ظروف أفضل من تلك التي يخوض فيها العلمانيون المعاصرون معاركهم ضد السلفية والتراثية على أعتاب القرن الحادي والعشرين .

والواقع أن أحداً من العلمانيين لا يفكر في الدعوة إلى قطع جميع الجسور مع الماضي . ربما كانت هذه الدعوة قد ظهرت لدى بعض علمائى أوائل القرن ، أما في الوقت الراهن فإن الفكر العلماني لا يدير ظهره للتراث بأي معنى من المعاني . بل إن بعضاً من أهم المؤلفات العربية المعاصرة التي عالجت موضوع التراث واتخذت منه موقفاً واعياً ، قد كتبها مفكرون علمانيون . وليس هذا بالأمر المستغرب ، لأن من يدعو إلى التفكير في مشكلات العصر من خلال منطقها الخاص ، لا يتعين على الإطلاق أن يكون داعية إلى مواجهة المستقبل بغير جذور من الماضي ، وليس للتعارض بين الموقفين من وجود إلا في أوهام أولئك الذين يحترفون التجريح والتشنيع .

ولدينا مثال لعدم التعارض بين العلمانية والاهتمام بالتراث في موقف الأوروبيين أنفسهم ، الذين يعترف الجميع بأنهم هم أشد شعوب الأرض تحمساً لمبدأ العلمانية . ففي الوقت نفسه الذي انتشرت فيه الدعوة إلى العلمانية في عصر النهضة الأوروبية ، رداً على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، ظهرت أكبر حركة لدراسة التراث وإحيائه في أوروبا ، وهي الحركة المعروفة باسم " النزعة الإنسانية " Humanism ، وأعيد نشر أهم مؤلفات الفلاسفة والأدباء اليونانيين القدامى بعد تحقيقها بأفضل الطرق العلمية المتاحة في ذلك الحين . وعرفت أوروبا صورة حضارتها القديمة بقدر من الدقة والوضوح لم يكن متاحاً لها في أي وقت مضى ، وذلك في اللحظة نفسها التي أخذت فيها تتأهب لنقض غبار الماضي والسبر بكل قوة في طريق المستقبل . ومن المؤكد أن

على قبول الفكرة القائلة إن الدين ينبغي أن يكون شاملا لجميع جوانب الحياة ، وضمنها الجانب السياسى والاجتماعى ، وأن من يقولون بغير ذلك يسعون إلى خنق العقيدة وحبسها فى أضيق الأطر .

والواقع أن السياسة ، بمعنى إدارة شئون الحكم فى مجتمع معين ، هى بطبيعتها فن متغير ، يقوم على الممارسة المرتكزة - فى الأحوال المثلى - على مجموعة من المبادئ القابلة بدورها للتغير . ولا معنى فى السياسة لعبارة " صالح لكل زمان ومكان " لأن المرونة - حتى بالنسبة إلى المبادئ الأساسية - تشكل جوهرها . وأبسط معرفة بتاريخ البشرية يثبت أن السياسة لا تعرف شيئا أزليا ، وأنها هى فن التواءم مع أوضاع البشر الشديدة التقلب .

ومن ناحية أخرى ، فإن السياسة تفترض الاختلاف وتعدد وجهات النظر وتباينها ، وأساس مهمتها هو العمل على تغليب اتجاه معين على الاتجاهات الأخرى ، على حين أن الأديان تسعى إلى أن تكون شاملة ، وكل دين يهدف إلى أن يسرى على الإنسانية جمعاء .

وأخيرا فإن أغلب الممارسات السياسية تنتمى إلى عالم الوسائل ، وتستخدم فيها أساليب ومراوغات تخرج عن عالم الغايات والمثل العليا الذى ينتمى إليه الدين . وبهذا المعنى فإن تسييس الدين يلحق به ضررا بالغا ، إذ ينزله من عليائه ويربطه بجو المناورات والصفقات والمصالح الذى ينبغي أن يظل الدين مترفعا عنه .

وهكذا يؤدى تسييس الدين إلى مأزق لا مخرج منه : فإذا مارسنا هذه السياسة المرتكزة على الدين بالطرق المألوفة فى عالم السياسة ، كان معنى ذلك الهبوط بالدين إلى مرتبة الانتهازية والتآمر . وإذا تمسكنا فى تلك السياسة بالمثاليات الدينية كانت نتيجة ذلك عجزا كاملا عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بطرق دنيوية خالصة .

ثانياً : أثبتت التجربة التاريخية أن نطاق الحريات يتسع كثيراً فى ظل الحكم العلمانى عنه فى أى مجتمع تدار فيه شئون السياسة على أساس دنى . فالحكم الدينى يفرى الأغلبية باضطهاد الأقلية ، ويفرى الحكام باستغلال قداية الدين من أجل تبرير تصرفاتهم وإضفاء العصمة على أخطائهم . وكثير من حقوق الإنسان الأساسية ، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير ، تقيد أو حتى تهدر إذا كان الحكم يركز على وجود حقيقة مطلقة يُعد كل ما يخالفها زندقة وتجديفاً . وبالطبع فإن الرد الجاهز على هذا الاعتراض هو

عكس ما يبدو للوهلة الأولى () ، وأن تجميد الماضى إلى الحد الذى يُعد معه " صالحا لكل زمان ومكان " هو الذى يسلب هذا الماضى كل نضارته وحيويته .

العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية

بعد أن قمنا بتفنيد الاتهامات الخطابية والعلمية التى توجه إلى العلمانية ، وتبين لنا أن العلمانية ضرورة عقلية لا تتقيد بمجتمع معين ولا ترتبط بعصر معين من عصور التاريخ ، تظل أمامنا مهمة أخرى لا تقل أهمية عن السابقة ، وإن كانت مبنية على ما توصلنا إليه فيها من نتائج ، وهى مهمة إثبات أن العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية لمجتمعاتنا الإسلامية فى مرحلتها التاريخية الراهنة . ولا مفر خلال معالجة هذا الموضوع الحيوى من الالتجاء إلى الجانب السلبى ، فضلا عن الجانب الإيجابى ، من الحجج التى نسوقها : أعنى أننا لن نكتفى بتأكيد ضرورة العلمانية على المستوى الاجتماعى والسياسى ، بل سنبين فى الوقت ذاته مدى الأخطار التى تصيب مجتمعاتنا إذا لم تأخذ بها .

أولاً : أصبح تسييس الدين ، فى العقدين الأخيرين ، أمرا يتسع نطاق الاعتراف به يوما بعد يوم ، بل يبدو أن المعارضين عليه بدأوا يتراجعون ، فأصبح اعتراضهم منصبا على التفاصيل ، على حين أن المبدأ العام أصبح مقبولا لدى أعداد متزايدة منهم . وأصبح من الاعتقادات المتداولة على أوسع نطاق ، القول إن إبعاد الدين عن السياسة ينطوى على انتقاص من قدر الدين ، وتضييق غير مشروع لنطاقه ، ووصل الأمر بأحد المفكرين الذين يحرصون على الاحتفاظ بصورة " الاعتدال " أمام رأى العام الإسلامى ، إلى حد ابتداع تعبير " الإسلام السباحسى " ، للدلالة على موقف خصوم " الإسلام السياسى " .

ومن المؤكد أن الزحف المتزايد لقوى الإسلام السياسى قد لحج ، إلى حد لا يستهان به ، فى تأكيد مبدأ كان حتى عهد قريب مرفوضا رفضا قاطعا . هذا المبدأ هو تدخل الدين فى شئون السياسة ، أو تنظيم السياسة وفقا لمبادئ الدين . فحتى الستينيات من هذا القرن كانت نسبة كبيرة من المشتغلين بالسياسة ، حتى المتدينين منهم ، تؤمن بأن فصل الدين عن السياسة من الأمور البديهية التى لا تعنى على الإطلاق انتقاصا من قدر الدين . (*) ولكن جو الإرهاب الدينى الذى فرض علينا منذ السبعينيات أرغم الكثيرين

الإشارة إلى ذلك المدى الواسع من التسامح مع الأقليات ، الذي عرفته عصور إسلامية زاهية ، كالعصر الأندلسي على سبيل المثال . وتلك حقيقة تاريخية لا تنكر ، غير أن تفسيرها لا يتعارض مع رأينا السابق : إذ أن الحكم الإسلامي قد كفل تلك الحريات بقدر ما ابتعد عن التعصب وعن حرفية التفسير في فهم الأحكام الدينية ، ولجأ إلى الاجتهاد والتحرر الفكري بقدر لا يختلف كثيرا عما يدعو إليه العلمانيون . ولا شك أن الحكم العربي في الاندلس لم يكن إسلاميا إلا بمعنى فضفاض إلى أبعد حد . أما العصور التي غلب عليها التعصب والتمسك بحرفية النص فقد أهدرت فيها معظم الحريات الأساسية للإنسان .

ثالثا : تضفى العلمانية على الإنسان المكانة التي يستحقها . فهي لا تؤله ولا تقول بعصمته من الخطأ ، وإنما هي تعترف بمحدودية عقل الإنسان وعجزه عن تحقيق الكثير مما يتجه إليه طموحه . غير أنها تعترف في الوقت ذاته بأن عظمة الإنسان تكمن على وجه التحديد في سعيه الدائم إلى تجاوز عجزه وقصوره ، وتذكر عن وعي أن الإنسان حقق في هذا المضمار إنجازات رائعة ، ومازال ينتظر ما هو أعظم كثيرا مما حققه . فالحضارة البشرية ليست إلا سعى هذا الكائن ، الذي يعي جيدا حدوده وقصوره ، إلى تجاوز ذاته . وهذا ينطبق على كافة مجالات الحضارة ، ولكن ما يعنينا هنا هو الميدان السياسي والاجتماعي .

فليس في وسع أحد الادعاء بأن النظم التي وضعها الإنسان لنفسه كاملة . غير أن إدراك الإنسان لقصور هذه النظم هو الذي يدفعه إلى تحسينها بلا انقطاع . وخلال كل مرحلة في هذه العملية التي لا تنقطع ، يكتسب الإنسان مزيدا من الخبرات ، ويعمل على تقليل أخطائه والارتفاع بمستوى إنجازاته . والأهم من هذا كله ، أن الإنسان يكتسب مزيدا من الثقة في نفسه ، ويصحح مساره كلما تراكت تجاربه ، بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات .

غير أن خصوم العلمانية يحملون في داخلهم قدرا هائلا من الاحتقار للإنسان ، لا يعلنونه عن الملأ ، وربما لم يكونوا على وعي تام به ، ولكنه كامن في صميم تعاليمهم . فأكبر الكيثر عندهم ، في ميدان السياسة وتدير شؤون المجتمع ، هو أن تستمد السلطة السياسية شرعيتها من الإنسان ، ومن الشعب ، وأن يكون تشريعها مستمدا من التجارب والخبرات التي تتراكم لدى المجتمعات البشرية . ذلك لأن كل ما يصدر عن الشعب ، أو عن الإنسان عامة ، موصوم لديهم بالتقلب والتخبط والإخفاق . ولفظ " الوضعي " الذي يصفون به القوانين البشرية (ويعتنون به

ما هو من وضع الإنسان) أصبح من ألفاظ التجريح والتحقير . ولدى معظم هذه الاتجاهات بغض كامن للديمقراطية ، لمجرد أنها تعنى " حكم الشعب " ، وهو البغض الذي يغلف بإطار من التمسك بالتراث ، فيقال إن اللفظ يوناني يعبر عن تجربة غريبة عن أصالتنا . ويتخذ هذا البغض للديمقراطية ، وهذا الاحتقار الدفين للشعب ، شكلا مؤسسياً حين توضع " الشورى " في مقابل الديمقراطية ، ثم يُترك الأمر للاختلاف حول ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة . وفي غمار هذا الاختلاف ينسى الجميع أن نقطة البدء في الشورى تأتي من الحاكم ، لأنه هو الذي " يشاور " ، على حين أن نقطة البدء في الديمقراطية لا بد أن تأتي من القاعدة ، أي من الشعب ، وهو فارق هائل ، كما ينسون أن الشورى إذا ما طبقت تطبيقا يتلاءم مع ظروف العصر ، لا بد أن تصبح في نهاية الأمر شكلا من أشكال الديمقراطية ، ولا بد أن تحكم بضوابط المؤسسات الديمقراطية إذا ما شاءت أن تخرج عن الإطار الفردي الاستبدادي .

ولا جدال في أن فكرة " حاكمية الله " ، التي طرحها سيد قطب ورددتها من بعده جماعات كثيرة اتخذت من تعاليمه نقطة انطلاق لها ، تلخص موقف هذه الجماعات في عدم الثقة بالإنسان . ويرتكز هذا الموقف على استغلال الأخطاء التي يقع فيها الشعب لكي يثبت أن هذا الشعب ينبغي أن يظل في حالة وصاية دائمة ، وأنه بالتالي عاجز عن تدبير أموره بنفسه . ومن جهة ثانية ، فإن هذه الحاكمية الإلهية تمثل - كما قلنا في مواضع كثيرة أخرى - فكرة مستحيلة التطبيق ، لأن الشرع الإلهي لا يطبق إلا بواسطة البشر ، ولأن توسط الإنسان لا غناء عنه عند إنزال أي حكم إلهي من السماء إلى الأرض ، ومن ثم يمكن بسهولة أن تتحول حاكمية الله إلى حاكمية للبشر . ومن جهة ثالثة ، فإن هذه الحاكمية الإلهية التي تزعم أنها تنقل رسالة السماء إلى الأرض ، أخطر وأشد ضررا بما لا يقاس ، من أي حكم بشري يتقدم إلى مجتمعه بوصفه بشريا ، لأن الأخير قابل للتخطئة والتغيير ، بينما الأول يضفى على الإنسان الذي يطبقه عصمة لا يملكها ، ويخلق عليه قداسة المصدر السماوي الذي يزعم أنه هو الناطق باسمه ، فيصبح من المستحيل رده إلى الصواب ، ويغدو القمع والاضطهاد هو القاعدة في تعامله مع كل من يحاول تنبيه المجتمع إلى أخطائه .

رابعا : وأخيرا ، فإن التعامل السياسي بين مختلف المجتمعات البشرية يصبح أمرا بالغ الصعوبة إذا لم يستند على أسس علمانية . فحين يصبح أساس التعامل دينيا ، قد

أوضح مظاهر التدهور الفكري الذي وصلنا إليه في العقدين الأخيرين . ولا يقتصر هذا التدهور على موضوع العلمانية وحده ، وإنما تسود بين جماهير غفيرة من الناس ، وخاصة المتدين منهم إلى جماعة إسلامية ، مجموعة من الأفكار الباطلة التي يوردها الجميع بلا تفكير ، ولا يحاول أحد أن يتحقق بنفسه من صحتها ، وتظل تُردد وتُتناقل ، لا على مستوى الأفراد العاديين فحسب ، بل على مستوى الكتاب والمفكرين أنفسهم . فالجميع يتحدثون بلا فهم عن العلم " المادى " الأوروبى ، وعن تلك الفلسفة " المادية " التي تجعل من الإنسان الغربى مجرد " غريزة " أو كتلة معقدة من المادة ، وتستبعد كل عنصر روحى استبعادا تاما . والجميع يتوهمون أن العلم إذا تجاوز المجال المادى أو التجريبي المباشر أو المحسوس كان معنى ذلك أنه ينتقل إلى " عالم الغيب " الذى لا سبيل إلى معرفته إلا بشكل من أشكال الرضى . والكل يؤمنون بأن الإنسان الأوروبى يعيش فى حالة انحلال خلقى دائم ، ولا يفكر إلا فى الجنس الذى يمارسه بتحرر تام ، ولا مجال فى حياته لأى نوع من القيم الأخلاقية ، وأن التشريع فى الدول الأوروبية يستهدف حماية " الشواذ جنسيا " ، ويدافع عن الزنا ، إلى آخر هذه الأوهام التي تكون صورة مشوهة يتألف منها الزاد الفكري الوحيد للملايين من الناس . مثل هذه القضايا الخرافية يستحيل أن تسود وتتردد من كاتب إلى كاتب ، ومن خطيب إلى خطيب ، ومن قارئ إلى قارئ ، إلا فى عصور الانحدار الفكرى ، والتسليم الساذج بما يقوله دعاة مفرضون ، أو كتاب لا يعرفون ولا يقرأون . ولو كانت الدعوة الإسلامية المعاصرة تحمل ذرة من التفتح العقلى والاستنارة والرغبة الحقيقية فى التحرر من سيطرة الفكر الأجنبى ، لكان أول وسائلها إلى تحقيق هذا الهدف فهم الخصم فهما صحيحا ، وتكوين صورة صادقة ومتوازنة عنه ، ولعللت على غرس روح البحث والنقد فى نفوس أتباعها ، بدلا من أن تفرقهم فى ظلمات القوالب المحفوظة .

ولقد حاولنا فى هذا البحث أن نبذل أهم الأوهام التي تتردد على الألسنة المدعنة المستسلمة حول العلمانية ، والأهم من ذلك أننا حاولنا أن نستثير لدى القارئ روح النقد ، التي تكاد تغيب غيابا تاما عن مناقشات الدعاة الإسلاميين المعاصرين . ونأمل أن نكون قد ألقينا الضوء على المعانى الحقيقية للعلمانية ، من خلال تنفيذ الأخطاء الفادحة التي تحيط بهذا اللفظ .

ولابد أن تكون قد اتضحت لدى القارئ الواعى صورة العلمانية كما ينبغي أن تُفهم فى مرحلتنا التاريخية الراهنة ، وفى ظل الأوضاع التي يمر بها الآن مجتمعنا العربى

ينقسم الولاء داخل المجتمع الواحد ما بين أصحاب العقائد المختلفة ، فيتجه ولاء مسلمى الفلبينيين ، مثلا ، إلى اندونيسيا ، ويتجه ولاء مسيحيى لبنان ، مثلا ، إلى فرنسا ، ويستتبع ذلك وقوع الكوارث الطائفية التي لا تزال مجتمعاتنا المعاصرة عاجزة عن التحرر منها . ومن جهة أخرى فإن تطور التاريخ والحضارة جعل أصحاب الدين الواحد ، المنتشرين فى دول مختلفة ، يحملون اتجاهات شديدة التباين فى أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد . ولو حل الولاء الدينى محل الولاء الوطنى أو القومى لدبت الفوضى فى العلاقات بين أمثال هذه المجتمعات ، وذلك لسبب بسيط هو أن اشتراك المجتمعات المختلفة فى دين واحد لم يصبغها بصبغة واحدة فى تفكيرها السياسى واتجاهاتها الاقتصادية والاجتماعية ، وإنما نجدها فى واقع الأمر مختلفة فى كل شىء ما عدا الدين . ومن هنا أصبح من الطبيعى أن تحدد الدول مواقفها مع الدول الأخرى وفقا لمصالحها ، لا وفقا لدينها ، فتميل دول إسلامية كثيرة إلى الانحياز لموقف المسيحيين فى النزاع بينهم وبين المسلمين فى قبرص ، أو إلى جانب الهند فى صراعها مع باكستان الإسلامية ، وهلم جرا . وبالطبع فلسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى تلك الحقيقة التي نبه إليها الكثيرون من قبل ، وهى أن إقامة تكتل من الدول على أساس إسلامى لا بد أن يترتب عليه إقامة تكتل آخر على أساس مسيحى ، ويتعدد التكتلات الدينية تختل الموازين الدولية وتقوم صراعات من نوع جديد يعيد إلينا صورة الحروب الصليبية وغيرها من حروب الطوائف والأديان .

ولو تأملنا الأمر بنظرة واقعية لوجدنا أن جميع الدول التي أعلنت رفضها الصريح لأى مبدأ علمانى ، وقررت إقامة سياستها على أسس دينية ، لا تطبق هذه الأسس فعليا فى معاملاتها الدولية ، بل إن هذه الدول ، حين تخلت عن العلمانية ، أصبحت من أقل دول العالم استقلالا ، وأشدّها خضوعا للنفوذ الأجنبى (الذى تفرضه دول الغرب المسيحى) . ويكفى فى هذا الصدد أن نقارن بين اندونيسيا سوكارنو واندونيسيا سوهارتو ، وبين باكستان بوتو وباكستان ضياء الحق ، وبين السودان الأحزاب الديمقراطية وسودان النيميرى . وهكذا تبدو العلمانية شرطا ضروريا من شروط التعامل السليم بين الدول فى المجتمعات الحديثة . على حين أن العودة إلى أسس أسبق تاريخيا منها ، كالأساس الدينى ، تؤدى إلى الاختلال الشديد فى العلاقات الدولية .

خاتمة

إن الأخطاء الفادحة التي تشيع حول مفهوم العلمانية من

والإسلامى . فليست العلمانية على الإطلاق " مشروعاً " متكاملأا ، وليست " ايدولوجية " ، بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ، وليست برنامجاً يصلح لحزب سياسى أو لدعوة إصلاحية شاملة . وإنما العلمانية - فى وضعنا الراهن - محاولة لصد تيار ظلامى يزحف على بلادنا بقوة متزايدة ، وتساعده قوى داخلية وخارجية عاتية . وهى إطار فضفاض شديد الاتساع ، يمكن أن يحتوى فى داخله على شتى أنواع المواقف السياسية والايدولوجيات . فمن الممكن أن يكون هناك علمانى يمينى وعلمانى يسارى ، وعلمانى ليبرالى وعلمانى ماركسى ، وعلمانى متدين وعلمانى غير متدين . وهكذا فإن العلمانية لا تكشف لنا عن الطريق الذى ينبغى أن نسير فيه ، وإنما تشير بوضوح إلى الطريق الذى ينبغى أن نتجنبه ، ثم تترك لنا بعد ذلك حرية اختيار المسار .

إن العلمانية - على عكس ما يقول نقادها - ليست نتاج مجتمع معين فى مرحلة معينة من تطوره ، وإنما هى حاجة دائمة تفرض نفسها من جديد على كل مجتمع مهدد بطغيان التفكير الغيبى السلطوى ، وتتعرض عقول الملايين فيه لحملة منظمة تسعى إلى صبها فى قالب واحد ، وإلى انتزاع قدرتها على النقد والتساؤل والبحث المستقل . فالعصور الوسطى تهددنا فى صميم حياتنا المعاصرة ، وهى خطر دائم لم يتوقف تأثيره عند حدود أوروبا فى الألف الأولى من تاريخها الميلادى . وإذا كان الإسلاميون قد أباحوا لأنفسهم

الهوامش

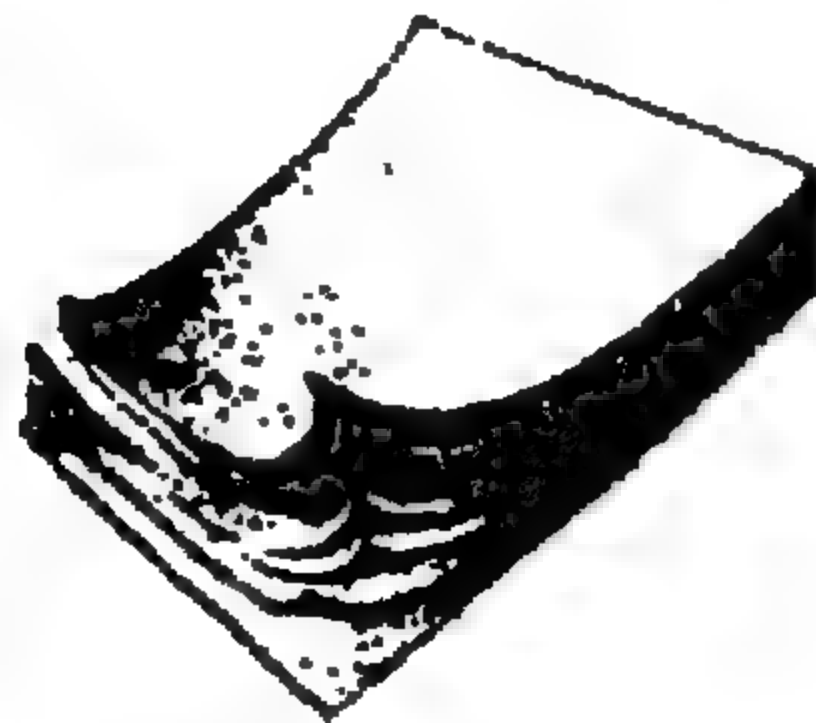
- (١) محمد مهدي شمس الدين " العلمانية " . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر . الطبعة الثانية . ١٩٨٣ . ص ٧
- (٢) أنور الجندي " سقوط العلمانية " . دار الكتاب اللبناني . الطبعة الأولى ١٩٧٣ .
- (٣) د. محمد يحيى ، ورقة ثقافية فى الرد على العلمانيين ، دار الزهراء للإعلام العربى . الطبعة الثانية ١٩٨٨ . ص ١٣
- (٤) المرجع المذكور من قبل ص ١٧ .
- (٥) المرجع نفسه ص ١٦ .

إخراج مفهوم " الجاهلية " من إطاره التاريخى فى عصر ما قبل الإسلام ، وأصبحوا يعدونه وضعاً قابلاً للتكرار حتى فى صميم العصر الحاضر ، ينطبق على أى مجتمع لا يحكم بالشرع الإلهى ، فإنا نعطى أنفسنا الحق ، وفقاً لهذا المبدأ نفسه ، فى الخروج بمفهومى العصور الوسطى ، والعلمانية التى هى رد فعل عليها ، من نطاق الزمان والمكان اللذين ظهرا فيهما للمرة الأولى ، وجعلهما مفهومين قابلين للتطبيق على أى مجتمع معاصر يمر فكراً وسياسياً واجتماعياً بظروف مماثلة لما حدث فى أوروبا خلال تجربتها الأولى .

إن العلمانية ، بهذا المعنى ، ضرورة حضارية . وحين نتأمل أوضاع العالم الإسلامى المعاصر ، ومدى إغراقها على نحو متزايد فى ظلام التعصب والبغضاء وضيق الأفق ، وحين نسمع عن مظاهرات دامية للملايين المسلمين ضد كاتب تافه ذى نزعة استعراضية مكشوفة ، أراد بعمله الأدبى السخيف أن يفضح ضيق الأفق السائد فى العالم الإسلامى ، وحين نقرأ عن التهديدات المتلاحقة لأديب كان هو المسلم الأوحى - بعد طاغور - الذى نال جائزة نوبل ، من أجل عمل أدبى لم يقرأه معظم الذين يهددون صاحبه - عندئذ ندرك أن العالم الإسلامى ما زال يحمل الكثير من سمات التخلف المميزة للعصور الوسطى ، وأن الحاجة إلى العلمانية والاستنارة مازالت ملحة لدينا بقدر ما كانت لدى أوروبا لحظة خروجها من عصور الظلام .

(٦) المرجع نفسه ص ١٢ .

(*) فى الوقت الذى أكتب فيه هذه السطور ، قرأت فى صحيفة الوفد (عدد أول يوليو ١٩٨٩) حديثاً عن الأستاذ إبراهيم فريج ، يروى فيه كيف أعرب النحاس باشا للزعيم الهندى نهرو ، خلال زيارة الأخير له عام ١٩٥٤ ، عن أمله فى أن تكون الجمهورية المصرية التى أعلنت فى يوم الزيارة ذاتة ، جمهورية علمانية . ومعروف أن النحاس باشا كان من أكثر الزعماء المصريين تدبناً .



الاجتهاد والإبداع فى الثقافة العربية وأمام تحديات العصر

د . سمير أمين

الاجتهاد والإبداع هما مفهومان لهما سستان دقيقتان مختلفتان فى قاموس اللغة الفلسفية والعربية . فالاجتهاد يخص مجال الشريعة ، وبالتالي هو - كما هو معروف - أحد مصادرها فى النص (القرآن الكريم) والسنة . وفى هذا الإطار يعتمد الاجتهاد على حد تأويل النص من أجل تكييفه لظروف المجتمع الممكنة . علماً بأن المفكرين الإسلاميين مارسوا فعلاً هذا النوع الشجاع للاجتهاد على نطاق واسع خلال القرون الأولى للحضارة العربية الإسلامية . فأنتجوا فى سياقه المذاهب التى يتقاسم المسلمون بينها إلى يومنا

١

الاستنتاج الملازم بأن العلاقات التى تحكم المجتمع تنتمى إلى دائرة الأحكام الدينية وبالتالي بأن حرية الإبداع فيها محدودة بحدود أحكام الدين . أزعـم أن هذا الرأى الشائع فى المجتمعات الإسلامية - فى الماضى والحاضر - هو رأى غير صحيح ، بمعنى أن المجتمعات الأخرى - غير الإسلامية - قد عرفت أيضاً ممارسات فكرية مماثلة للاجتهاد كما أنها أخذت بالتمييز بين مجال علاقات المجتمع المحكومة بالأحكام الدينية ومجال علوم الطبيعة الخارجة عن إطار هذه الأحكام . على سبيل المثال أزعـم أن الحضارة الأوروبية المسيحية للقرون الوسطى آمنت هى الأخرى بأن المسيحية " دين ودنيا " حتى ميزت تماماً بين مجال العلاقات التى تحكمها أحكام الدين ومجال الظواهر الطبيعية الخارجة عن إطار هذه الأحكام .

هذا . إلا أن باب الاجتهاد قد أقفل فيما بعد ، حتى تجمد الفكر فى مدارس المذاهب المذكورة وضاق هامش التفسير الحر للشريعة ، فلم يعد من الممكن الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها .

أما الإبداع فهو يخص جميع مجالات المعرفة الأخرى - أى تلك المجالات التى لا تحكمها الشريعة ، بمعنى آخر يخص الإبداع مجالات دراسة ظواهر الطبيعة والتعامل معها ، فيحكم علوم الطبيعة دون التقيد بالنصوص الدينية . هذا من حيث المبدأ على الأقل . ويعتبر الفكر الإسلامى التقليدى الإبداع مجالاً من مجال التكامل مع الطبيعة وحراماً فى مجال علوم الشريعة ، إذ أن الإبداع فى هذا المجال الأخير يعنى التحرر من النص وبالتالي يرادف الكفر ، فالكلمة " بدعة " - التى أدخلتها اللغة الدينية فى هذا الصدد - تشير إلى هذا المضمون .

لعل البعض يعتقد أن الاجتهاد منهج خاص للحضارة الإسلامية وسمة مميزة لها . فالمفكرون التقليديون الذين يقولون إن الإسلام دين ودنيا يذهبون بالضرورة إلى

يرجع هذا القاسم المشترك بين حضارات مختلفة إلى أن جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية تتسم فعلاً بسمات جوهرية متماثلة ، فهى مجتمعات تحكمها الشفافية فى مجال حياتها المادية والاقتصادية ، وتصحبها بالضرورة هيمنة ايديولوجيا ذات مضمون ميتافيزيقى ، أقصد بهذا التعبير

* د . سمير أمين : مفكر واقتصادي - مصرى .

الذى تمت به وكل ما حدث من تطورات لازمت هذه الإقامة كانت ضرورة تاريخية . بل كانت شرط لنجاح الإسلام فى الانتشار فى المنطقة التى فتحها العرب .

هذا ، ولعل البعض سوف يجدون حكماً عن عدم تواجد علم الاجتماع فى العصور القديمة حكماً تعسفياً مبالغاً فيه . ألم تكن محاولات ابن خلدون لفهم أسباب ازدهار وانحطاط السلالات والدول محاولات ذات طابع علمى فى جوهر منهجنا ؟ بلى .. على أننى أزعـم أن هذه المحاولات القديمة هى ذات طابع جنينى فقط فتمثل الاستثناء الذى يتصدى لروح الايديولوجيا السائدة التى هيمنت عليها الميتافيزيقيا . ولذلك لا استغرب من أن المفكرين السلفيين إما تجاهلوا هذه الكتابات فلم يدركوا أهميتها أو أنهم أدانوها وعيـبوا بأنها بدعة وكفر . وقد أشرت فى كتاباتى المذكورة أعلاه إلى أن سيد قطب مثلاً - رائد السلفية الحديثة - حكم على ابن خلدون بهذا الحكم بالتحديد .

تمثل لحظة النهضة الأوروبية فى القرنين السادس والسابع عشر النقلة الكيفية التى أدت إلى التخلص من هيمنة الميتافيزيقيا ، وتجاوز حدودها . أعلنت النهضة أولوية الاهتمام بالحقائق النسبية والجزئية على الاهتمام بالحقيقة المطلقة ، وهذه الثورة فى الفكر هى التى أنهت هيمنة الميتافيزيقيا سواء أكانت فى تعبيرها الدينى أم فى شكل فلسفى غير مرتبط بالعقيدة المقدسة . ونحن الآن على علم يقين بأن هذه الثورة فى الفكر قد صاحبت ثورة أخرى تمت فى مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، وهى تلك الثورة التى تظـهـرت فى ظهور الرأسمالية كنظام اجتماعى وثقافى سائد . فبلغت الثورة فى مجال قوى الإنتاج درجة التغير الكيفى الذى فتح تطوراً أدى إلى إنهاء هيمنة الزراعة على حياة الإنسانية المادية . فخلقت شروط إقامة الحضارة المصرية التى تتسم بأن أقلية من الفلاحين أصبحوا قادرين على تغذية أغلبية يمارسون فى المدن أنشطة أخرى . وكذلك نعلم اليوم أن هذه النقلة الكيفية فى تقدم قوى الإنتاج قد صاحبتها ثورة شاملة فى علاقات الإنتاج . بمعنى أن مختلف العناصر المكونة للرأسمالية (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، العمل الأجير ، تعميم التبادل السلمى .. إلخ) والتى كانت قد ظهرت متناثرة منذ عصور أحياناً بعيدة فى أوروبا وخاصة فى حضارات أخرى - ومنها منطقتنا العربية الإسلامية - قد تضافرت حتى صارت غط إنتاج جديد ، هو النمط الرأسمالى الذى أخذ يسود على جميع أوجه النشاط الاجتماعى .

لم تلغ الثورة الفكرية والثقافية للنهضة التمييز بين الاجتهاد والإبداع ، بل لم تلغ استمرار نشاط الاجتهاد

الأخير أن المحور الأساسى للايديولوجيا السائدة فى هذه المجتمعات هو البحث عن " الحقيقة المطلقة " وهو بالتحديد تعريف الاهتمام الميتافيزيقى . وقد يتخذ هذا البحث شكلاً فلسفياً بحثاً غير مرتبط بعقيدة دينية مشخصة أو قد يظهر فى عقيدة دينية معينة . ولا جدال فى أن المجتمعات الأوروبية المسيحية من جانب والمجتمعات الإسلامية من الجانب الآخر قد أخذت الدين أسلوباً للتعبير عن اهتماماتها الميتافيزيقية السائدة .

وقد ترتب على هيمنة الميتافيزيقا فى مجال الايديولوجيا أن الفكر السائد فى المجتمعات المعنية اتسم بمجموعة من السمات المشتركة ، منها عجزه عن إنتاج علم للاجتماع . ذلك لأن المنظور الميتافيزيقى للمجتمع (وبالأولى المنظور الدينى له) منظور ثابت (استاتيكي) لا يعترف بالحركة والتطور المفروض موضوعياً على المجتمع . ففى هذه الظروف لا يتجاوز الفكر المجتمعى حدود التقييم الأخلاقى الذى ينظر إلى التغيرات (التى قد تحدث فى المجتمع) من منظور قيمى أخلاقى . بمعنى آخر يسأل عما إذا كانت هذه التغيرات تتماشى مع أحكام الدين أم أنها مخالفة لها .

وهنا يلجأ الفكر إلى منهج يستند على التمييز بين الاجتهاد والإبداع . فإذا كان الحكم الذى يتوصل إليه المفكر المجتهد مفاده هو أن التغيرات المعنية لا تخالف الدين ، أصبح من الممكن تبريرها من خلال تأويل يعتمد على منهج الاجتهاد . أما التطورات التى لا تنال رحمة الاجتهاد هى - فى رأى مفكرى هذه العصور - بدعة وكفر مطلق ، ولا يتساءل هذا الفكر عن الأسباب الموضوعية (أى حركية المجتمع) التى أدت إلى هذه " البدعة " المزعومة . أما علم الاجتماع فقد نشأ عندما طرح هذا النوع الجديد من التساؤل .

ألا يرى قارئ هذه السطور أن مفكرى السلفية المعاصرة فى الوطن العربى لا يخرجون عن إطار الحكم القيمى هذا ؟ اعتقد أننى أوضحت ذلك فى كتابات سابقة (أزمة المجتمع العربى ، ما بعد الرأسمالية ، الأمة العربية) وقدمت فى هذا الشأن أمثلة عديدة عن استقرار سيادة المنهج السابق على العلم فى فكر السلفية المعاصرة . على سبيل المثال ذكرت أن السلفيين يتفقون فى الحكم على أن الخلافة الأموية ثم العباسية أقيمت على أساس " الخيانة الكبرى " (حسب تعبيرهم) ، أى الخروج عن مبادئ الإسلام الصحيحة ، دون التساؤل عما إذا كانت هذه المبادرة مفروضة على المجتمع من قوى موضوعية . وعلى عكس هذا الحكم القيمى الأخلاقى اللاتاريخى زعمت أن إقامة الخلافة بالشكل

**مركز البحوث العربية
للدراستات والتوثيق والنشر
إصدارات المركز**

- ١ - مصير القطاع العام في مصر د. فؤاد مرسى
- ٢ - سكان مصر د. وداد مرسى
- ٣ - المشكلة الطائفية في مصر مجموعة كتاب
- ٤ - أزمة مياه النيل .. إلى أين ؟ مجموعة كتاب
- ٥ - المدرسة الاشتراكية في الصحافة د. عواطف عبد الرحمن
- ٦ - ندوة حول إجراءات الإصلاح الاقتصادي د. أحمد هنى بالجزائر
- ٧ - بيلوجرافيا الطبقة العاملة المصرية أشرف حسين
- ٨ - ثلاث قراءات سوفيتية في البيروسترويكيا ترجمة عصام فوزى
- ٩ - المجتمعات الناهية ومشكلات التنمية المستقلة مصطفى نور الدين
- ١٠ - قراءات نقدية في كتابات ناصرية عبد العظيم أنيس
- ١١ - أعمال ندوة " النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل . بالتعاون مع دار الفارابي . تحت الطبع
- ١ - الحركات السياسية في الضفة وغزة .. دراسة في الأبعاد الاجتماعية - الاقتصادية للثورة الفلسطينية
- ٢ - المسار الاقتصادي في مصر وسياسات الإصلاح د. إبراهيم العيسرى
- ٣ - الطبقة العاملة في مصر المعاصرة أ. ج. بركيانوف
- ٤ - الحركة العمالية في مصر ترجمة أحمد حسان
- ٥ - ثورة يوليو والطبقة العاملة : دراسة تاريخية حول استشهاد خميس والبقري طه سعد عثمان
- ٦ - البيروسترويكيا عربيا مجموعة كتاب
- ٧ - قراءات عربية في البيروسترويكيا مجموعة كتاب
- ٨ - التحالف الإسلامي في مجلس الشعب د. عزة وهبى
- ٩ - ١٩٩٢ والعالم الثالث نادى مرسى
- ١٠ - العمل الاقتصادي العربى المشترك عيد الفتاح الجبلى

بالمعنى الذى حددناه . على أن هذه الثورة فتحت مجال دراسة الاجتماع بمنهج الإبداع . فألفت الثورة فعلاً العقبات التى كانت تحول دون إحداث علم الاجتماع ، وفتحت باب التساؤل عن طبيعة الآليات الموضوعية التى تحدث التغيير الاجتماعى .

لا أريد أن أقول هنا أكثر من ذلك ، أقصد أن هذا القول لا يعنى أن علم الاجتماع الذى أنتجه الغرب منذ نهضته هو " حقيقة نهائية " ، إذ لا يختلف شأن هذا العلم الجديد عن شأن العلوم الأخرى فى مجالات ظواهر الطبيعة . فهو خاضع هو الآخر لقوانين البحث العلمى الذى لا يعرف العصمة عن الخطأ . بل أقول أكثر من ذلك ، أزعج أن علوم الاجتماع التى ظهرت فى هذه الظروف يحكمها أيضاً قانون النسبية الناتجة عن الحدود التاريخية التى تحدد طابع التساؤلات المطروحة وجوهر المنهج المتبع .. إلخ . بحث أنه لا يمكن الفصل بين حصيلة تقدم علم الاجتماع هذا وبين المضمون الايديولوجى الذى ينقله هذا العلم . لذلك أزعج أن وضع علوم الاجتماع يختلف عن وضع علوم الطبيعة . بالتالى لا أقبل المنظور السائد الذى يدعى أن المنهج العلمى " واحد " ، وبالتالي أن إقامة نظريات اجتماعية خالية من مضمون ايديولوجى ممكنة ، كما هو الأمر عليه فى مجال علوم الطبيعة ، لن أعود إلى هذا الموضوع الذى تناولت معالجته فى أماكن أخرى . أذكر فقط فى هذا الشأن أن فهمى لجوهر الماركسية هو أنها أثبتت ذلك وأوضحت المضمون الايديولوجى الذى يحكم علم الاجتماع البرجوازى وأسباب هيمنة البعد الاقتصادي فيه . هذا لا يعنى أن الماركسية بدورها تحررت من حكم الحدود التاريخية حتى صارت " حقيقة نهائية مطلقة " بل حاولت أن أفحص هذه الحدود التاريخية وأن أبين - على سبيل المثال - استمرار المركزية الأوروبية فى التيارات الماركسية الغالبة .

فكل ما أود أن أقوله هنا هو أن المبدأ الجديد الذى أعلنت عنه النهضة هو مبدأ إلغاء المطلق وإعطاء الحرية للفكر دون تقييد مبدع ، أى بمعنى آخر ألغت النهضة سيادة احترام المقدس ودعت إلى تأويل النصوص تأويلاً تاريخياً . هكذا فتحت مجال دراسة المجتمع لحكم الإبداع .

أيجد القارىء هنا تناقضاً بين هذا القول الأخير وبين قولى السابق بأن النهضة الأوروبية لم تلغ الاجتهاد ؟ كلا .

لأن ذلك يرجع إلى أن العقيدة الميتافيزيقية (سواء أكانت دينية الطابع أم غير دينية شكلاً) هى عقيدة ذات بعدين اثنين ، أحدهما لاتاريخى والآخر تاريخى . أقصد أن

التساؤل الميتافيزيقى هو تساؤل لعله يستند إلى جوهر طابع البشر وقلقهم أمام مجاهل المستقبل ، بحيث أن هذا البعد النفسانى الطابع يتجاوز فعلاً مراحل تطور النظام الاجتماعى الذى يعيش الإنسان فيه ، أما البعد الثانى التاريخى فهو ناتج عن أن الدين هو أيضاً ظاهرة تاريخية ، أقول هنا أيضاً وليس فقط ، فالدين كظاهرة تاريخية يخص شعباً معينة فى عصور معينة . ومن هذه الزاوية لا بد من التمييز بين الدين كعقيدة والدين كظاهرة اجتماعية تاريخية ، وأزعج أن العلمانية تعتمد على هذا التمييز وليست هى مرادفاً لإلغاء الدين . فالدين كظاهرة اجتماعية يخضع لقوانين التطور الذى

يمكن كشف أسرارها من خلال البحث العلمى . ألفت هنا الأنظار إلى أن هذا البحث يختلف تماماً عن البحث اللاهوتى ، فالبحث العلمى فى مجال الدين كظاهرة اجتماعية لا يهتم بالشواهد العقائدية بل يهتم بالمتغيرات التى تخص دور الدين فى مجتمع معين وفى عصر معين ، وهنا إذن لا يتحدث الباحث عن الدين فى ذاته (الإسلام أو المسيحية مثلاً) بل يتحدث عن الناس الذين يعتقدون هذا الدين (المسلمون أو المسيحيون لعصر معين فى مكان معين) .

إن التمييز بين هذين البعدين للدين يسمح بالتمييز بين الاجتهاد والإبداع فى دراسة المجتمع . فلم يكف اللاهوت عن الاجتهاد من أجل إعطاء معنى للعقيدة ، على أن الإبداع فى دراسة المجتمع وتحديد مكانة الدين منه كظاهرة اجتماعية إنما هو الآخر قد أصبح مُحالاً .

٢ - ينبغى طرح إشكالية التخلف والتقدم و " اللحاق " فى هذا الإطار ، الأمر الذى يستنتج منه أن التقسيم و " اللحاق " يصبحان مستحيلين دون إتمام ثورة فى الفكر والثقافة تنقل المجتمع من عصر هيمنة الميتافيزيقيا إلى عصر التحرر من هذه السيادة ، ولا أقصد من وراء هذا القول أن الثورة فى الفكر والثقافة يجب أن تسبق إنجاز الثورة فى مجال علاقات الإنتاج ونظام حكم المجتمع - أقول فقط إن الثورة الاجتماعية دون الثورة الثقافية لن تأتى بالشمار المنتظرة منها ، بل لعل الإجهاض هو مصيرها الضرورى فى هذه الظروف . فالثورة فى الفكر والثقافة هى جزء من التغيير المطلوب من أجل تهيئة الظروف التى دونها لا يمكن إنجاز التحرر المادى .

وهناك أيضاً أبعاد عديدة لهذا الربط العنصرى بين الثورتين ، أو بتعبير أصح بين الجانبين لثورة واحدة . وسوف أختار هنا - على سبيل المثال - بعداً واحداً فقط هو البعد الذى يخص إشكالية الديمقراطية ، فليست الديمقراطية تحديداً إلا تحرير الذهن من أحكام مسبقة مهما كانت ، أى إعطاء مسئولية القرار دون قيد مسبق للشعب ؟ بهذا المعنى تفترض الديمقراطية إلغاء جميع المطلقات وإحلال محلها مطلق وحيد هو حرية الفكر فى جميع الميادين ، وبالتالي تفترض الديمقراطية العلمانية شرطاً لها لا مفر منه ، تفترض فصل شئون الدين كعقيدة فردية عن شئون المجتمع ، تفترض إلغاء الدين كنظام حكم - ولو نظام ذو طابع أخلاقى قيسى فقط - وإقامة بديل ذو طابع اجتماعى يحدد الظروف التاريخية . ومن المؤسف أن الكثيرين لا يدركون تماماً ماهية

العلمانية هذه ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطى على مستوى تحديات العصر . ولعل السبب فى رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون العلمانية مرادفاً لمعاداة الدين . أزعجهم أن هذا الخلط لا أساس له ، بل أزعجهم أن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له . وبالتالي فإن العلمانية من شأنها أن تقوى بُعد القناعة الفردية الحرة من العقيدة ، وذلك من خلال فك الربط بين الدين والسلطة ، وهو ربط يكبل العقيدة بأوضاع الدين كظاهرة اجتماعية ذات طابع تاريخى ، وفى هذا الإطار يبدو لى أن العلمانية ليست سمة خاصة بالمجتمعات " المسيحية " ، كما يرى السلفيون ، فالمجتمع المسيحى الأوروبى للقرون الوسطى هو الآخر لم يعرف مفهوم العلمانية ، بل كان يقوم على مبدأ وحدة الدين والدنيا على غرار ما هو عليه فى المجتمعات الإسلامية الآن . إن هذه الوحدة تعطى للدين طابعاً اجتماعياً غالباً على حساب الاقتناع الحر بالعقيدة ، وهو سمة مشتركة لجميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية .

يترتب على التركيز على وحدة الدين والدنيا فى جميع الأحوال فهم متخلف للدين نفسه ، بينما العلمانية - أى فصل الدين عن الدنيا - هى شرط ضرورى لفهم رفيع للعقيدة .

نرى من هنا أن الديمقراطية بهذا المعنى ظاهرة حديثة ، لا تمت بصلة إلى الأشكال السابقة التى قد يسميها البعض بالديموقراطية ، عن خطأ . فالشورى مثلاً فى المجتمعات العربية الإسلامية التقليدية ليست مرادفاً للديموقراطية . فلا تختلف الشورى هذه عن ممارسات أخرى متماثلة تماماً تواجدت فى مجتمعات أخرى سابقة على الرأسمالية ، إذ أن الشورى مقيدة مسبقاً ، وليست هذه القيود المسبقة ذات طبيعة نسبية ، أى العملية التى يتسم بها أى شكل من الديمقراطية مهما كان ، إذ أن الديمقراطية هى الأخرى ليست " مطلقة " بل دائمة نسبية ، أقصد هنا أن الشورى عرفت حدوداً عديدة تتعلق بصفات الذين لهم الحق فى الجلوس فى مجالس الشورى ، ومن هم المستبعدون عنه ، وما هى قوة قرارات هذه المجالس ... إلخ .

هذه الملاحظات عن نسبية ممارسات الشورى لا تأتى من أجل تحديد ماهية هذه الظاهرة ، فالشورى مقيدة أصلاً بأحكام الأيديولوجيا الميتافيزيقية السائدة ، فهى تنخرط فى إطار مجتمع لم يدرك بعد إمكانية الفصل بين الدين والدولة ، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد الإبداع

أجنحتها إلا أحد أعراض هذه الأزمة ، ليست حلاً لها فهي تهرب من المسؤولية في مواجهة التحدي مواجهة صحيحة . أما الأسباب التي تفسر نجاحها الراهن الظاهر فهي بكل بساطة ناتجة عن فشل المشروع الآخر الذي شغل تاريخ القرن ونصف القرن الماضيين . أقصد هذا المشروع البرجوازي الوطني الذي اتخذ أشكالاً متتالية والذي روى أوهام إيمان " تقليد " الغرب من خلال الاندماج في المنظومة الرأسمالية العالمية دون إدراك لأن القانون الذي يحكم التوسع الرأسمالي هو قانون الاستقطاب الذي يحول دون اللحاق . ونظراً لأن بديلاً آخر لم يطرح بعد ، وأن هذا المشروع قد فشل بطبيعة الأمر ، فإن المجتمع وجد نفسه في موضع قلق مطلق . فالعودة إلى حكم ديني تقليدي قد ظهرت على أنها " حل " وإن كان هذا الحل الوهمي لن يلقى هذا القلق .

علينا الآن أن نكيف أحكامنا حول الطابع المطلق ظاهرياً للتعارض بين الاجتهاد والإبداع كما سبق طرحه ، وذلك من جانبين . أقصد أن الاجتهاد في بعض الظروف يمكنه أن يحتوي على عنصر ذي طابع قريب من طابع الإبداع ، أو أن يكون وسيلة للانتقال إلى الإبداع . ومن الجانب الآخر فالاجتهاد (في علوم الاجتماع طبعاً) لا يزال يمارس محل الإبداع في ظروف عديدة . بل أحياناً باسمه بحيث أن التعارض بين المنهجين هو تعارض نسبي وليس مطلقاً .

ولنتناول أول هذين الوجهين للمشكلة .

لنرجع إذن إلى تاريخ النزاعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي القديم . لقد تظهرت هذه النزاعات في تعدد مذاهب فأنشأت مختلف القوى الاجتماعية تلك المذاهب التي جابت مصالحها . فبعضها هو مذاهب خدمت ديمومة حكم الطبقات الحاكمة من خلال تأويل محافظ أو إصلاحى معتدل لأحكام الشريعة ، وبعضها مذاهب إصلاحية جذرية - بلغت درجة الثورية في بعض الأحيان - جاءت إجابة على مطالب الجماهير المتهورة . وفي هذه الظروف الأخيرة كانت الاقتراحات المقدمة من خلال هذه المذاهب الثورية من شأنها أن تفتح فعلاً تطوراً اجتماعياً كان قد أدى إلى قطيعة حقيقية في فرضية إنجازها . وذلك سواء أكان في مجال توزيع الملكية أو في مجال الأحوال الشخصية (وينتمي إلى هذا المجال كل من عناصر العبيد ونظام الوراثة وأحكام الزواج ووضع النساء ... إلخ) .

ولم ينحصر الاختلاف في الرأي على محاولات تنظيم شؤون الاجتماع . بل ثمة أيضاً النظرة الفلسفية إلى الكون ، فتقدم البعض بتأويل حرفي للنصوص واعتمدوا نظرية أسبقية الخالق على الكون المادي بينما ذهب البعض الآخر إلى نظرية

المجتمع ، وهو المبدأ الذي لا تتواجد ديموقراطية دونه .

ترتيباً على ما سبق أذهب إلى أن فكر السلفية المعاصرة يرفض بالتحديد فكرة الإبداع في مجال شؤون المجتمع ، و - في أحسن الظروف - يكتفى بالدعوة إلى إنعاش روح الاجتهاد في هذا المجال .

أعلم تماماً أن حركة السلفية المعاصرة ليست متجانسة ، إلا أننا هنا بصدد نقاش مختلف التيارات التي تكون الحركة السلفية الجديدة ، خاصة وأن جميع هذه التيارات تتفق على النقطة الجوهرية فيما يخص موضوعنا وهي أن التراث الإسلامي يقدم لنا الحلول الصحيحة من أجل مواجهة تحديات العصر . على سبيل المثال يرى هؤلاء الذين يدافعون عن السلفية أن الشورى هي الشكل المطلوب لنظام ديموقراطي . فيؤكدون بهذه المناسبة أن النظام الإسلامي للعصور القديمة قد عرف تعدد الآراء ، وفعلاً تعددت الآراء - بل تناقضت في بعض الأحيان - في المجتمع العربي الإسلامي القديم ، ولكن ذلك لسبب بسيط وهو أن المصالح الاجتماعية كانت متعددة بل ومتناقضة .

على أن الحجة المطروحة بهذا الشكل منقوضة في الأساس ، فالتعدد في الآراء هذا قد دار في فلك هيمنت عليه الميتافيزيقيا . وبالتالي اتخذ اختلاف الآراء أشكالاً مذهبية لم تخرج بعد عن نطاق الفكر الغائب ، واستخدمت المدارس المذهبية ، التي تعارضت في هذا الإطار ، أسلوب الاجتهاد دون أن تعبر عن الانتقال إلى الإبداع في شؤون المجتمع .

وعلى هذا الأساس لا بد أن تؤدي العودة إلى استخدام مثل هذا الأسلوب إلى إنعاش اصطناعي لخلافات مذهبية لا تمت بصلة لمشاكل العصر . كأن تؤدي إلى تعارض بين السنة والشيعة مثلاً .. إلخ ، وتؤكد التطورات التي تحدث حالياً في صفوف الحركة السلفية حقيقة أن هذا الخطر لا مفر منه طالما دار النقاش في إطار التراث المزعوم .

أضيف إلى هذه الملاحظة أن التيارات الغالبة في الحركة السلفية المعاصرة لا تذهب إلى الدعوة لفتح باب الاجتهاد . فلعل التيار الغالب لا يعدو كونه تياراً محافظاً تقليدياً لا يتجاوز فكر تكريس الممارسات الطقوسية ، بحيث أنه يمثل عودة عصور الانحطاط - بعد أن أقفل باب الاجتهاد - أكثر منه عودة إلى العصور السابقة على هذا الانحطاط .

وفي هذه الظروف ، ليست حركة السلفية بمختلف

أزلية المادة لتلازم أزلية الإله . وتم ذلك فى الحالتين من خلال ممارسة منهج الاجتهاد فى إطار النصوص نفسها .

هنا علينا أن نتساءل عما إذا كان منهج الاجتهاد فى ذاته قد مثل مانعاً حقيقياً لا يسمح - من حيث المبدأ - بالتوصل إلى النتائج التى يمكن التوصل إليها من خلال هجر النص - بل والخروج السافر منه إن لزم الأمر .

إن الإجابة على هذا السؤال تدعو إلى شيء من التكيف . وذلك سواء أكان التساؤل مطروحاً فى مجال الجانب الاجتماعى للاقتراحات المقدمة أم فى مجال الجانب الفلسفى للفكر .

فى مجال المشروع الاجتماعى المقدم من المذاهب الثورية - ومهما كانت درجة تقدميتها من حيث المضمون - لجأت جميع المذاهب إلى حجج تقع على أرضية الأخلاق وليس على أرضية الحاجة الموضوعية الناتجة عن حركة المجتمع . فمن حيث المنهج لم تخرج هذه الاقتراحات عن إطار الاجتهاد ، بعيداً عن روح الإبداع العلمى فى مجال شئون الاجتماع .

أعتقد أن هذه الحدود فى المنهج هى انعكاس لعدم نضوج المجتمع بالدرجة التى تسمح له بالانتقال إلى مرحلة أعلى . فالمذاهب الثورية المعنية مجرد تعبير عن ديمومة ميول المتهورين إلى عدالة اجتماعية دون أن تكون قادرة على طرح النمط البديل للعلاقات الاجتماعية المتمشى مع الاحتياجات الموضوعية لإنماء قوى الإنتاج ، وبالتالي كانت هذه الحركة " الشيوعية البدائية " (المعتمدة على الدين) محكومة عليها بالفشل ، وفشلت فعلاً فصارت المبادئ التى أقيمت على أساسها بعض الدول للقرون الوسطى الإسلامية خالية من مضمونها الأصلى ، بحيث أن نظم هذه الدول أصبحت فى نهاية المطاف متماثلة تماماً مع النظم التى ثارت ضدها . استنتج أيضاً من ذلك أن الدعوات المشابهة التى أخذت تروج فى عهدنا لا يمكنها أن تلقى مصيراً مختلفاً - لنفس الأسباب .

على أن خطورة النتائج التى توصلت إليها بعض المذاهب الثورية فى مجال إصلاح العلاقات الاجتماعية دون الخروج عن منهج الاجتهاد قد مثلت فعلاً خطراً على نظام الحكم الطبقي السائد عندئذ . وذلك لم يسمح باستمرار النزاع المذهبى المعتمد على الاجتهاد . فذهبت الطبقات الحاكمة إلى " قفل باب الاجتهاد " - كما يقال - منذ فترة مبكرة ، أى بعد بضع قرون فقط من ازدهار الحضارة الإسلامية . ولم

يفتح بعد هذا الباب إلى الآن .

لا يختلف الأمر فى مجال الفكر الفلسفى إلا بقدر نسبي ، فهنا أيضاً سمح الاجتهاد بالتوصل إلى استنتاجات لا تبعد كثيراً فى المضمون عن النتائج التى توصل إليها آخرون بالإبداع المتحرر من قيود النص .

حقيقة لا يختلف عليها القول بأزلية الكون الملازمة لأزلية الخالق عن قول المادية الفلسفية التى تنحصر بتأكيد أزلية الكون ، إلا أن الإضافة بتأكيد أزلية الإله لتصبح أزلية الكون تثبت أن الفلسفة المعنية ظلت تدور فى فلك الميتافيزيقيا ، أقصد أن هذه الفلسفة ظلت تهتم بالبحث عن الحقيقة المطلقة . فلم تحقق بعد القفزة إلى هجر هذا الاهتمام للاكتفاء بالحقائق النسبية التى ينتجها تقدم العلوم . ومن هذه الزاوية أيضاً لم تتحرر الفلسفة العربية الإسلامية - شأنها فى ذلك شأن الفلسفات الأخرى للتصور السابقة على الرأسمالية - من مبدأ الاجتهاد لتقوم بالاعتراف الصريح بالإبداع الفلسفى .

نستنتج من ذلك أن القيود المثلة فى مبدأ الالتزام بالاجتهاد - أى البقاء فى الحدود التى يسمح بها تأويل النص - كانت تقوم فعلاً عائقاً فى إنتاج علم اجتماعى وفكر حر بالمعنى الكامل ، إلا أن هناك استثناءً جديراً بالذكر وهو نظرة ابن خلدون فى أمور المجتمع والتاريخ .

لقد أوضح مهدى عامل أهمية القطيعة التى تمثلها نظرية ابن خلدون فى علم الاجتماع (الذى كان ابن خلدون يسميه " العمران ") والتاريخ ، فلم تعد كل الكتابات التاريخية قبل ابن خلدون شيئاً من اثنين . فإما أن تكون مجرد " سرد للأخبار أو ظاهر الأحداث التى تتتابع بلا رابط ومبدأ يفسرها " (وفى هذه الحالة يكون المؤرخ " راوياً ينقل الأخبار فقط ") وإما أن يقوم التاريخ على أرضية " الفقه والحكمة الدينية " فينظر المؤرخ فى " الحوادث بعين دينية ترى التاريخ والمجتمع من منظور علاقة خلق بين خالق وخلقه وترد الأسباب إلى خالقها " ، فيصبح التاريخ " فرعاً من فلسفة غيبية " .

ثم يكتب مهدى عامل بشأن منهج ابن خلدون : " إن التاريخ عند ابن خلدون ليس مرادفاً للأخبار لأن الواقع التاريخى ليس واقعاً حديثاً .. بل مجموعة علاقات تولد - فى تحركها - الأحداث " . وأضاف عامل : " ولا يرجع ابن خلدون (التاريخ) إلى مبادئ فلسفية قبلية يسقطها على هذا التاريخ من الخارج " ، فنظر (ابن

على تقديم نظرية على هذا المستوى من الإدراك الذي توصلت إليه المادية التاريخية بعد قرون . وينع هذا تماماً اعتبار نظرية ابن خلدون بديلاً عن المادية التاريخية ، كما يذهب إلى ذلك بعض المفكرين السلفيين المعاصرين الذين يفضلون الفكر الخلدوني على أساس طبقات المتبعين لتراثنا العربى الإسلامى " والزعم بأنه قد تمشى بالتالى مع خصوصياتنا الحضارية " . فهذا الموقف يحول دون اعتبار هذا التراث جزءاً من تراث الإنسانية بأكملتها ، وذلك سواء أكان من حيث إيجابياته أم من حيث حدوده التاريخية ، وبحسبنا فى مأزق الايديولوجية الثقافية التى تذهب إلى أن تاريخ الشعوب لا يخضع لنفس القوانين العامة بل تحكمه قوانين خاصة لكل شعب ناتج خصوصياته الثقافية . سبق قولنا فى هذا الصدد إن النظرة السلفية هذه تشارك نظرة الاستشراق الغربى فى أن كليهما تعتبر أن " الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا أبداً " ، أى بمعنى آخر أن السلفية المعاصرة ليست إلا استشراقاً بالمعكوس .

ثالثاً : أن الحدود التاريخية للفكر الخلدوني المشار إليها لا تمنع كون هذا الفكر علمياً . فالفاصل بين الفكر الاجتماعى السابق على العلم وبين الفكر الاجتماعى العلمى يقع بالتحديد فى تمسك الأول بمنهج الاجتهاد المتبذ بالنص ، على خلاف تأكيد مبدأ الإبداع الحر من قبل الثانى . ولما كان ابن خلدون قد تقدم بهذه الخطوة الكيفية فلا يمكن إنكار طابعه العلمى بل أذهب هنا إلى القول بأن هذه القطيعة التى تجاسر المفكر العربى على إنجازها هى بالتحديد المساهمة التى تجعل من الفكر الخلدوني فكراً ذا مغزى عالمى يتفوق على المساهمات التى ظل مغزاها محلياً فقط .

والآن - فى خلاصة هذا الطرح السريع عن إدخال مبدأ الإبداع فى علم الاجتماع ليحل محل تأويل النصوص من خلال الاجتهاد - ينبغى القول بأن الفكر العربى الإسلامى بكليته لم يدرك مدى أهمية هذه القطيعة ففاته المناسبة ، وظلت مؤلفات ابن خلدون دون أن تؤدى إلى مراجعة الأفكار والمناهج السائدة ، بل تنوسيت هذه المؤلفات . هنا أيضاً أرى أن هذا التناسى لا يرجع إلى خصوصيات " ثقافية " للمجتمع العربى ، بل إلى كونه تجرد فى تطوره فلم تتجمع الشروط اللازمة من أجل إدراك أهمية المساهمة الخلدونية والاستفادة منها لإنجاز مزيد من التقدم . فظل الفكر العربى الإسلامى قائماً على الاجتهاد ورفض مبدأ الإبداع فى تفسير تطور المجتمع .

سوف نتناول الآن الوجه الآخر للمشكلة ، أى استمرار ممارسات اجتهادية الطابع فى العلوم الحديثة .

خلدون (فى موضوع التاريخ لذاته " ، وليس " لشماته أو لحكمة أو درس أخلاقى " . هكذا " نظر فى الواقع لذاته وبمقتضى القوانين الداخلية التى تحركه " . ثم أورد مهدى عامل فقال : " لئن نظر (ابن خلدون) فى الدين ففى ضوء القوانين العمرانية كظاهرة عمرانية " علماً بأن هذه القوانين موضوعة لا علاقة لها تماماً بأحكام الشريعة أو مبادئ الفقه أو الأخلاق أو الحكمة " .

هذا هو الجانب الإيجابى العظيم فى المشروع الخلدوني ، الذى فتح فعلاً عهداً جديداً إذ رفع بشأنه الفكر الاجتماعى حتى أكسبه سمة العلم . ولما كان البحث عن القوانين الداخلية التى تحرك التاريخ لا علاقة له بالدين (فى نظر ابن خلدون نفسه) فإن الحرية المطلقة - أى دون الالتزام بنصوص مهما كانت - هو المبدأ الذى يحكم علم الاجتماع القائم بالتالى على مبدأ الإبداع شأنه فى ذلك شأن علوم الطبيعة .

على أن البناء النظرى الخلدوني يقوم بدوره على مفهوم العصبية التى صارت المحور الأساسى فى التفسير الخلدوني لتطور دول العرب والبربر فى المغرب ، وهنا أيضاً أشارت تماماً تعليقات مهدى عامل فى هذا الصدد ، وهى تتلخص فى النقاط الآتية :

أولاً : لعل العصبية كانت فعلاً سمة محورية فى سلوك أهل المغرب فى القرون المدروسة فى تاريخ ابن خلدون ، وذلك على مستوى كل من النخبة الحاكمة والجماهير الواسعة . إلا أن تواجد هذه السمة يدعو بدوره إلى التساؤل فى الأسباب التى تعلله . وقد ظل ابن خلدون صامتاً فى هذا الموضوع ، نتيجة " غياب مفهوم الاقتصاد فى البناء الخلدوني " على حسب تحليل مهدى عامل . هذا بالإضافة إلى أن العصبية سمة لم تتواجد فى مجتمعات أخرى تزامنت وعصور تاريخ المغرب التى درسها ابن خلدون ، أو سبقتها ، كما أننا نعلم الآن أن العصبية لا تحكم المجتمع الرأسمالى الحديث ، بل لا مكان لها فيه . الأمر الذى يؤدى إلى استنتاج خطير وهو أن العصبية ليست ظاهرة ذات مغزى عالمى عمومى ، وبالتالى لا يمكن أن تكون مبدأ محورياً فى تفسير التطور التاريخى العام .

ثانياً : كان لا بد من انتظار الرأسمالية لكى تتجمع الشروط الموضوعية اللازمة لكشف دور الاقتصاد فى التطور التاريخى وربط الجانب الاقتصادى للحياة الاجتماعية بالجوانب الأخرى لها مثل هركية النظم السياسية ومضمون التعبيرات الايديولوجية .. إلخ . وبالطبع لم يكن ابن خلدون قادراً

الاستمرار بالتمسك بالنظرية القديمة . فتأتى نظرية جديدة متحررة عن المبادئ التى يقوم بها العلم السابق عليها حتى تطلق النظرية الجديدة مبادئها المستحدثة . هكذا تحدث القطيعة (النقلة) الكيفية فى تطور العلم والتقدم فى المعرفة . فالقطيعة هى إذن ناتج الخروج عند إطار الاجتهاد فى ظل نظرية معينة ، والإقدام بالإبداع وطرح مبادئ جديدة .

إذن ، فإن الفرق بين منهج الاجتهاد ومنهج الإبداع إنما هو نسبي فقط ، لا فاصل مطلق يفصل بينهما . وتقوم الممارسة العملية على مزيج من المناهج بعضها يلجأ إلى الاجتهاد وبعضها يتخطاه حتى يعتمد على الإبداع . ويشير الفرق بين المنهجين إلى حدود الطابع التراكمى للمعرفة ، التى تفرض عند حد معين النقلة الكيفية والتحرر من قيود المبادئ المقبولة سابقاً .

هل تنطبق هذه الملاحظة على مجال الفلسفة بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص ؟ نعم . إلى حد ما ، فقد أعلنت فلسفة ما بعد النهضة رفضها التقيد بأى نص كان ، فذهبت إلى الأخذ بمبدأ عام مفاده عدم التقيد بالمطلقات عدا مطلق واحد هو حرية الفكر غير المقيد مسبقاً .

وهنا أود أن أطرح إشكالية التضاد بين مذهب المادية ومذهب المثالية فى إطار هذه الملاحظة المنهجية . فقد يؤدى الأخذ بمبدأ حرية الفكر إلى تأكيد أولوية المادة (أى التاريخ) وإمكان تواجد شيء آخر سابق عليها . بل قد يؤدى إلى نفى تواجد أى شيء غير المادة نفسها ، يؤدى هذا المبدأ إلى تأكيد تقارن المادة والفكر وأزليتهما المشتركة ، أم يؤدى إلى تأكيد أسبقية الفكر على المادة . ومهما كانت الأهمية التى تعلقها المدارس الفلسفية على هذا الاختيار المبدئى ، لا أرى أن هناك فرقاً جوهرياً بين هذه المواقف المختلفة - المتناقضة ظاهرياً - من حيث المنهج الذى نحن هنا بصدد نقاشه ، طالما أن هذه المواقف تنبع جميعاً عن حرية الفكر غير المقيد بنص سابق ، ومن هذه الزاوية المنهجية لا أرى فرقاً جوهرياً بين المادية والمثالية . وبالتالي سوف أكيف رأى الشائع الذى يذهب إلى أن هذا التضاد يمثل تناقضاً أساسياً وأزلياً فى الفكر ، فليست المشكلة الأساسية هى مشكلة الانتماء إلى هذا المذهب أو ذلك ، بل هى مشكلة الخيار بين مبدأ الإبداع وحرية الفكر المطلقة وبين الانخراط فى إطار ممارسات الاجتهاد القائم على احترام نص سابق .

أتنطبق ملاحظتنا على الفكر الاجتماعى أيضاً ؟

لقد ذكرنا أن النهضة ألغت سيادة الميتافيزيقيا فى الفكر الفلسفى ، وبالتالي أنهت تسلط الدين على مختلف مجالات الفكر الاجتماعى ، الأمر الذى فتح بدوره آفاقاً جديدة حتى تبلور علم اجتماع قائم بذاته . على أن النهضة لم تلغ القلق الميتافيزيقى فاكثفت بتشخيص الظاهرة وتخصيص مجال له بشرط أن يكون منفصلاً عن غيره من مجالات الفكر الاجتماعى . وكذلك فإن النهضة لم تلغ العقيدة الدينية المشخصة (هنا المسيحية) وهى شكل التعبير عن الاهتمام الميتافيزيقى فى الحضارة الأوروبية . على أن النهضة أدت إلى إنجاز ثورة ثقافية فى التأويل الدينى فيما يخص فهم العلاقة بين النص والعقل ، وقد قمت هذه الثورة من خلال استخدام منهج الاجتهاد التقليدى فى إطار ممارسات اللاهوت . ذلك لسبب بسيط هو أن الدين يفضى من حيث المبدأ إلى احترام النص وبالتالي يفرض منهج الاجتهاد ولا يمكنه أن يطلق حرية الإبداع . أى التحرر من النص - فى مجال العقيدة .

معنى ذلك أن الإبداع صار حاكماً - من حيث المبدأ - فى جميع ميادين الفكر خارج العقيدة الدينية ، أى صار حاكماً فى ميادين الفكر الاجتماعى والفكر الفلسفى بما فيه الفكر الميتافيزيقى العلمانى الجديد . هكذا عاد الفكر الفلسفى الغربى يكشف الميتافيزيقا الهيلينية القديمة السابقة على التفسير المسيحى (ثم الإسلامى) لها . وهى - كما قلنا فى مكان آخر - ميتافيزيقيا علمانية بمعنى أنها غير مرتبطة بعقيدة دينية شخصية قائمة على نصوص مقدسة .

علينا أن نتساءل هنا عما إذا كان إحلال مبدأ الإبداع محل مبدأ الاجتهاد فى هذه الشئون قد ألغى فعلاً وتاماً ممارسات الاجتهاد . على أن الإجابة على هذا التساؤل تتطلب بدورها التوقف لحظة عند منهج وممارسات البحث العلمى بشكل عام والبحث فى مجالات علوم الطبيعة بشكل خاص . فالعلوم الطبيعية لم تنكر أبداً مبدأ الإبداع ، نظراً لأنها تكونت إجابة على أسئلة خارجية عن إطار البحث عن " الحقيقة المطلقة " ، بل إجابة على البحث عن حقائق جزئية ونسبية . أى معنى ذلك أن العلم - فى هذه المجالات على الأقل - لا يعرف الاجتهاد ؟

كلا . فالتقدم العلمى هو تقدم تراكمى يتم على مراحل . ففى المراحل الأولى للبحث يقوم الباحث الذى اكتشف حقيقة جديدة بمحاولة إدماج هذا الاكتشاف فى إطار نظرية ثابتة ومقبولة ، ويحاول أن يعيد تأويل هذه النظرية بالشكل المناسب الذى يعطى مكاناً لهذا الاكتشاف ، إلى أن يصير تراكم المكتشفات الإضافية بحيث أنه لا يمكن بعد

منه كى يتحرر الفكر الاجتماعى عن تسلط الغيب . إلا أن هذا الإعلان مبالغ فى حد ذاته ، فيلغى خصوصية قوانين المجتمع . ليس الباحث العلمى فى مجال ظواهر الطبيعة إلا شاهداً يراقب التحول فى الطبيعة من خارجها فيسجله ويفسره . هذا بينما الأمر يختلف فى مجال شئون المجتمع ، إذ أن التطور الاجتماعى هو نفسه ناتج ممارسات الناس ، وهم بالتالى فاعلون إلى جانب وضعهم موضع الفعل . وقد استخرجت من هذه الملاحظة نتيجة بالغة الأهمية هى أن فصل البعد الايديولوجى عن البعد العلمى أمر مستحيل فى الفكر الاجتماعى (ولذلك أفضل أن أتحدث عن " الفكر الاجتماعى " بدلاً من الحديث عن " العلوم الاجتماعية ") .

ثم استنتجت من هذه الملاحظة استنتاجاً آخر هو أن الفكر الاجتماعى موحد ، يقوم توحيدده على حقيقة بسيطة هى أن موضوع علم الاجتماع (بصيغة المفرد إذن) هو الإنسان وأن الإنسان يجمع فى فرديته الوحيدة مختلف الجوانب التى تركزها فروع علم الاجتماع ، مثل البعد الاقتصادى والبعد النفسانى والبعد السياسى .. إلخ . الأمر الذى يترتب عليه أن التفرع هنا اصطناعى كما هو معروف ومعترف به من قبل باحثى الاجتماع الذين يشكون من الحواجز التى تفصل هذه الفروع بعضها عن بعض ، والذين يبحثون عن وسائل لإعادة تحقيق وحدة علم الاجتماع .

ولما كان علم الاجتماع موحداً فى جوهره وجب توصيفه فى هذا النطاق ، وهنا أقول إن علم الاجتماع السائد هو بروجوازي الطابع . أقصد بالتحديد أنه ناتج تاريخى قامت البرجوازية (الغربية طبعاً) بإنشائه من أجل منح شرعية للنظام الرأسمالى . لا أقول إن هذا البناء قد أقيم عن وعى سابق القصد . على عكس ذلك تماماً أقول إن الظروف الموضوعية التى تحكم النظام الرأسمالى (على سبيل المثال لتعميم علاقات التبادل فى الاقتصاد الرأسمالى) هى التى تحدد مميزات علم الاجتماع البرجوازي القائم على الاستلاب السلبى (الذى ينعكس فيه تعميم علاقات السوق المشار إليه فى المثل المختار) . هكذا تكونت نظريات تعطى شرعية للرأسمالية من خلال إلقاء قناع على الاستلاب السلبى . هذا وقد أوضحت فى مكان آخر أن هذا الذكر لا يقتصر فى جوهره على هذه الصفة الرئيسية ، بل يتميز أيضاً بما أسميته " التشوه الأوروبى المتمركز " وهى صفة تلقى قناعاً آخر على وجه آخر " للرأسمالية الموجودة حقيقة " وهو كون التوسع العالمى للرأسمالية قد أنتج استقطاباً وتضاداً بين مراكزها السائدة وأطرافها التابعة .

يتكون الفكر الاجتماعى البرجوازي السائد من خيط

رأينا فيما سبق أن علم الاجتماع نشأ حديثاً ، فلم يكن له وجود مستقل بذاته قبل الرأسمالية والتحرر من تسلط الغيب على جميع أوجه الفكر الاجتماعى . ، أخذاً فى الحسبان أن فكر ابن خلدون قد مثل الاستثناء ، بمعنى أنه أخرج فعلاً التأمل فى التاريخ عن هيمنة الغيب .

وبالرغم من أن علم الاجتماع يقوم مبدئياً على حرية الفكر دون تقييد سابق بأى نص ، أى يقوم على مبدأ الإبداع ، فلا ريب أننا نجد هنا أيضاً استمرار الممارسة المزدوجة التى تجمع بين الاجتهاد والإبداع . فيجد الاجتهاد مكاناً فى إطار النظريات السائدة إلى أن تحدث النقلة الكيفية الناتجة عن الإقدام بالإبداع .

إن التساؤل الذى يفرض نفسه عند هذا الحد هو الآتى : ما هى تلك النظريات الاجتماعية السائدة التى تتم فى نطاقها ممارسات الاجتهاد ؟ وما هى النقلات الكيفية التى نعرفها فى تطور علم الاجتماع الحديث ؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تدعو بدورها إلى تساؤل آخر سابق هو الآتى :

أينبغي التحدث عن نظريات اجتماعية بصيغة الجمع ؟ أم هناك علم اجتماعى موحد يجب التعامل معه بصيغة المفرد ؟

فإذا كان هذا التساؤل الأخير مشروعاً رجع ذلك إلى أن التطور الطبعى فى أى علم من العلوم هو تسلسل الإلحاقات ، حتى يؤدى التطور إلى التفرع من جذع مشترك ثم ترقية الفروع إلى مستوى علوم قائمة بذاتها ، لها خصوصيتها فيما يتعلق بتحديد الإشكاليات المطروحة منها والمناهج المتخذة فى تناول موضوعاتها . ويبدو أن علم الاجتماع لا يشذ عن هذه الزاوية . فهناك فروع لهذا العلم مثل فرع علم الاقتصاد وفرع علم السياسة وفرع علم النفس وفرع علم الاجتماع بالمعنى الضيق ... إلخ .

على أننى أرى فرقاً مبدئياً فى التفرع هنا وهناك ، وذلك لأن الوضع الاستمولوجى لعلم الاجتماع يختلف عما هو عليه فى علوم الطبيعة . ألقت الأنظار إلى هذا التميز لأنه بالتحديد تمييز غير مقبول لدى التيار السائد فى الفكر الاجتماعى . فالقول الشائع هو أن هناك قوانين موضوعية تحكم المجتمع متماثلة فى فعلها لقوانين الطبيعة . ويرادف هذا القول تشبيه الوضع الاستمولوجى لعلم الاجتماع بما هو عليه فى علوم الطبيعة . طبعاً نعلم أن إعلان موضوعية القوانين التى تحكم المجتمع قد مثل تقدماً كينيفياً كان لا بد

وقد سبقت إشارتي في هذا الشأن إلى أن ما يسمى "الاقتصاد الماركسي" إنما هو في واقع أمره تعبير مرجز - وبالتالي مبهم - عن شيء آخر ، أقصد أن الماركسية لم تقدم علم "اقتصاد" صحيحاً " ليحل محل علم سابق خاطئ ، فصحت هي - أي الماركسية - توافقه - بل قدمت نقداً لعلم الاقتصاد بمعنى بيان وضعه الاستمولوجي .

هذا وكون المادية التاريخية قد تقدمت بهذا الإبداع لا يعني أنها أصبحت بذات الفعل " علماً نهائياً معصوماً عن الخطأ " ! كلا . فإن القطيعة هذه لا تشمل إلا خطوة أولى شقت منفذاً يفتح على آفاق كانت مغلقة من قبلها .

أود هنا أن أشير إلى إشكالية معينة من بين إشكاليات عديدة أوردها منهج الإبداع الماركسي . أقصد بيان البعد الآخر لايديولوجيا علم الاجتماع السائد وهو بعدها الأوروبي المتمركز وهو موضوع تعرضت له بالتفصيل في مكان آخر .

إلا أن " الماركسية الموجودة فعلاً " - كظاهرة لها تاريخ - قد أنتجت في سياق تطورها " نصوصاً " ومؤلفات يقال عنها " كلاسيكية " (أو مرجعية) . فلا شك أن وجود هذه النصوص قد شجع أيضاً الممارسات القائمة على الاجتهاد في نطاقها . لا مانع في ذلك ولا غبار على هذه الممارسات . فالماركسية نفسها موضع دراسة علمية ممكنة ، من شأنها أن تلقى بعض الضوء على مغزى مفاهيمها والسياق الذي أنتجت هي فيه ، على أن المادية التاريخية لا ترادف البقاء في هذا الإطار ، بل يتحول الاجتهاد إلى دجائية - مدرسية الطابع - عندما يلجأ الباحث إلى النص ليحل محل ملاحظة الواقع . ويعلم الجميع أن هذا التحول وارد ، بل ربما أصبح سائداً في تيارات " الماركسية الموجودة حقيقة " . أقول إن هذا الفهم للماركسية يخون المنهج الماركسي نفسه وبالتالي إن هذه الماركسية الدارجة لا تعدو كونها ماركسية مبتذلة .

على كل حال ، يظل هناك فرق كبير جوهري بين استمرار ممارسات الاجتهاد - سواء كان في إطار علم الاجتماع البرجوازي أم في إطار الماركسية - وبين سيادة الاجتهاد في الفكر الاجتماعي السابق على النهضة ، فلم يكن الاجتهاد في الفكر القديم منهجاً مسوغاً فقط ، بل كان المنهج الإجباري الذي يسوغه تسلط الفكر الديني ، أما الفكر الاجتماعي الحديث فلا يقبل مبدئياً الاكتفاء بالاجتهاد ويعلق قيمة متفوقة على الإبداع .

٤ - على ضد ما سبق عرضه عن مفهوم الاجتهاد

معين يجمع مبادئ منهجية وقيماً حضارية وملاحظات أمبريقية وقوانين تربط الظواهر الملحوظة ببعضها البعض ، دون أن يكون من الممكن فصل هذه العناصر بعضها عن بعض . على سبيل المثال : يقوم علم الاقتصاد البرجوازي على فرضية ذات طابع علمي على ظاهرها هي فرضية تفترض أن " الأفراد " يتميزون بسلوك " اقتصادي " يحكمه البحث عن " المنفعة الفردية " وأن أوضاع الاقتصاد ناتج تفاعل هذه المسالك الفردية . ولنلاحظ أن مبدأ الفردية هذا هو في الوقت نفسه مبدأ قيمي إلى جانب كونه فرضية علمية الطابع (في ظاهرها على الأقل) فيؤكد الفكر البرجوازي الطابع المستحب " للفردية " هذه ، فهي تضمن " الحرية " (بالمعنى الحديث للمفهوم) وهو غرض مرغوب في حد ذاته .

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن إنجاز علوم المجتمع البرجوازية قد تم من خلال نوع من " الاجتهاد المستمر " الذي لم يخرج عن نطاق المبادئ التي يقوم عليها هذا الفكر . على أن هذا الاجتهاد لا يرجع إلى " نص " مكتوب معين يكون بالنسبة إليه " نصاً مقدساً " كما كان الأمر عليه في مجال التأويل الديني . هناك مفهوم مخصص لهذا النوع من ممارسة " الاجتهاد المبني على نص ضمني " وهو مفهوم " البرادجم " .

على أننا نعرف أيضاً أن هناك قطيعة كيفية قد حدثت في تاريخ تطور علم الاجتماع الحديث ، وأقصد طبعاً القطيعة التي تمثلها الماركسية . يقوم الإبداع الماركسي على اكتشاف الاستلاب السلمي وهو اكتشاف مزدوج الطابع . فهو من جانب اكتشاف سر القوى الكامنة التي تحرك النظام الرأسمالي في حقيقة أمره . ومن هذه الزاوية يؤدي هذا الكشف إلى تكييف مغزى " موضوعية " القوانين التي تحكم سير هذا النظام ظاهرياً وإدراك طابعها التاريخي النسبي والأسباب والآليات التي تجعلها تفعل كما لو كانت فعلاً " قوى موضوعية " مستقلة عن إرادة الناس ومن الجانب الآخر هو اكتشاف سر آليات الايديولوجيا البرجوازية ، بمعنى آخر يسمح لنا هذا الكشف بإدراك كيفية فعل هذه الايديولوجيا من أجل إلقاء قناع على حقيقة القوانين الموضوعية كي تكسبها طابعاً " أزلياً " مستقلاً عن الظروف التاريخية التي تعمل هي في ظلها .

وقد استرسلت في أماكن أخرى في تحليل هذا الكشف المزدوج المغزى الذي يمثل جوهر الإبداع الماركسي في رأيي ، فلن أعود إليه ، على أن هناك استنتاجاً تجدر الإشارة إليه هنا وهو أن هذا الإبداع قد أعاد للفكر الاجتماعي وحدته .

والإبداع نستطيع الآن أن نعود إلى موضوع مأزق الفكر المعاصر .

فى مواجهة احتياجات مجتمع اشتراكى أكثر تقدماً .

لذلك ، أقول إن " الصحوة الإسلامية المزعومة " لا تستحق تسميتها هذه ، فليست هى " صحوة " بل موجة تنخرط فى استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التى سبقت الغزو الرأسمالى .

وقد حدثت هذه التطورات المؤلمة فى نفس الحقبة التاريخية التى تتميز فى مناطق أخرى بالتقدم فى مجالى الإبداع الاجتماعى العلمانى والاجتهاد المبتكر فى التأويل الدينى .

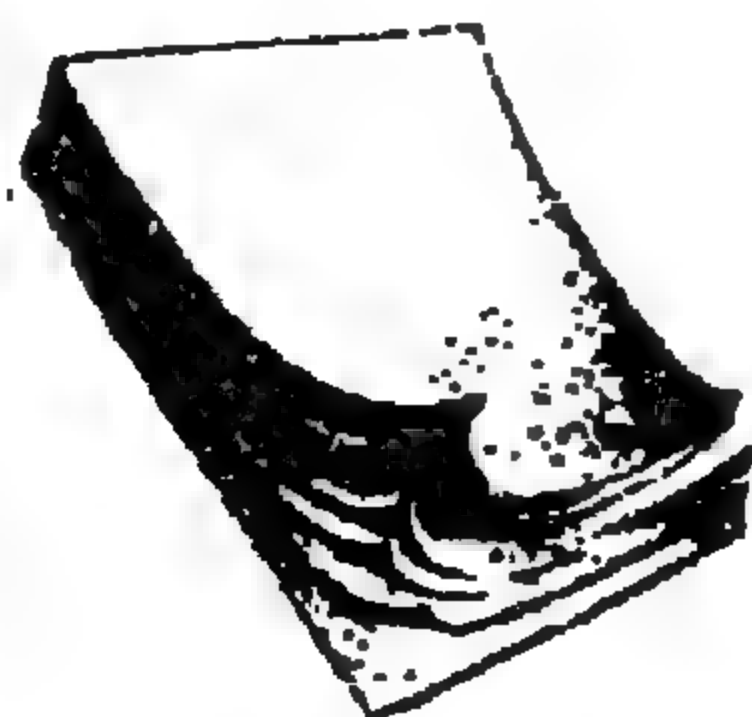
أقصد من وراء هذه الجملة الأخيرة مجموعتين من الظواهر . أقصد - من جانب - إنجازات حركة التحرر والتحديث التى استلهمت الماركسية . أعلم تماماً أن هذه الإنجازات لا تمثل أكثر من خطوة أولى ، بالرغم من القول الشائع الذى يذهب إلى تحويلها إلى دجمائية " نهائية " ، على أن هذه المجتمعات قد حققت فعلاً النقلة الكيفية التى تضمن لها احتمال استمرار تقدمها فى اكتشاف الحلول المناسبة لمشاكلها . وأقصد - من الجانب الآخر - أن بعض المجتمعات المسيحية فى العالم الثالث - فى أمريكا اللاتينية بصفة خاصة - قد بدأت تنتج ثورة ثقافية ثالثة فى التأويل الدينى بحيث يمكن أن يتحقق التناسب بين الإيمان وبين مقتضيات إقامة مجتمع اشتراكى ، وطبعاً يتم هذا التأويل الذى يقدمه " لاهوت التحرير " - وهو معروف بهذا الاسم - من خلال منهج اجتهدى بطبيعة الأمر ، إلا أنه يرمى إلى توفيق الإيمان واحتياجات عقل المستقبل الاشتراكى .

ولا أرى مثلاً متماثلاً فى إطار " الصحوة الإسلامية المزعومة " ، فكل ما تم هو مزيج من تأكيد الطقوسية الشكلية والغموض فى الإجابة على المشاكل التى تواجهها المجتمعات المعاصرة و - فى نهاية المطاف - مذهب يجمع بين تسلط الفكر الدينى المتجمد وبين الخضوع لمقتضيات استمرار سيطرة الاستعمار الغربى . إن البنوك الإسلامية تمثل فعلاً نموذجاً لهذا الجمع فى مجال الاقتصاد ، كما أن نظم الحكم القائمة باسم الدين ، فى باكستان وغيرها من بلدان العالم الإسلامى المعاصر ، تمثل نماذج منه فى مجال السياسة .

بالإيجاز : أرى أن الفكر العربى المعاصر لم ينجز بعد النقلة الكيفية الضرورية للدخول فى العصر والاشتراك فى إنتاج علم اجتماع عالمى الآفاق وعلى مستوى التحدى التاريخى ، الأمر الذى يترتب عليه خطر جسيم ومخيف هو خطر " تهميش " العرب فى إنتاج المستقبل الإنسانى .

فلم يخرج بعد الفكر العربى عن عصر تسلط الغيب على كل من الفكر الفلسفى والفكر الاجتماعى ، وبالتالي هو فكر لا يزال يقوم على احتكار منهج الاجتهاد - فى أحسن الفروض . بل أقول أكثر من ذلك ، إن منهج الاجتهاد نفسه لا يمارس فى الفكر العربى المعاصر بنفس درجة الشجاعة والحرية التى كان يمارس بها فى عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، نتيجة " قفل باب الاجتهاد " فى مجال الدين وقبول هذا الوضع من قبل التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة . فى نص الفكر الإسلامى المعاصر إعادة تأويل النصوص على ضوء احتياجات تطور المجتمع . يرفض هذا الفكر القيام " بثورة ثقافية " فى إطار الفكر الدينى نفسه ، على غرار ما حدث عندما أعيد تأويل المسيحية فى الغرب لجعلها تتناسب مع احتياجات التطور الرأسمالى . . . لعل الفكر الإسلامى المعاصر غير مدرك لهذه الحاجة ، أقصد هنا طبعاً الفكر السائد ، إذ أن هناك استثناءات مثل مؤلفات محمد سعيد العشماوى الذى يدعو إلى تحديث التأويل بما يفتح مجالاً لإقامة مجتمع علمانى وإلى فصل الدين عن الدولة فيه . أعتقد أن أهمية هذه الاستثناءات - أقول استثناءات بمعنى أن تأثيرها لا يزال يقتصر على فئة صغيرة من المثقفين دون الجماهير - ترجع إلى أنها تشير إلى الاتجاه المطلوب موضوعياً للخروج من المأزق الحالى .

وإذا كان الفكر الإسلامى السائد غير مدرك لاحتياجات مواجهة الأمور الواقعة - أعنى سيادة النموذج الرأسمالى ، شئنا أم أبينا ، واستحالة العودة إلى " ما سبق الرأسمالية " (فإن أية محاولة فى هذا الاتجاه لا تعدو أن تكون " انتحاراً جماعياً ") - فبالأولى هو غير قادر على المشاركة



النحل الدينية في الغرب والسياسة

مصطفى نور الدين عطية

من

الضروري ، قبل التوغل في صلب هذه المقالة الموجزة ، أن نحدد أننا لا نتناول الدين كعقيدة ، ولكن من منطلق جوهري وهو اصطباغ بنزعة سياسية وهو ما له دلالة خاصة . وهي دلالة تتضح أكثر عندما نضيف أننا نحدد الموضوع باعتباره يتعلق فقط بما يسمى بالملل أو بالطوائف SECTS ؛ وهذه الكلمة لها معنى محدد من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية ، إذ تطلق على الخارجين عن طوعها واتباع زعيم هرطيق من وجهة نظر العقيدة الرسمية . ويعرفها القاموس بأنها تعني جماعة من الناس يوحدتها اعتقاد

السيخ ١٠ مليون و ٦١٢ ألف شخص
اللا أدريين ٨٢٥ مليون و ٢٧ ألف شخص
الديانات الصينية ١٨٧ مليون و ٩٩٤ ألف شخص
الديانات الجديدة ١٠٨ مليون و ٥٠٥ ألف شخص
ديانات أخرى ٣٥ مليون و ٩٢ ألف شخص
ملحدون ٢١٣ مليون و ٨٩٣ ألف شخص (١)

أو رأى معين يختلف عن الرأى أو الاعتقاد المعترف به من الجميع . إلا أن اشتقاق الصفة لهذه الكلمة باللغات المختلفة يضيف مدلولاً آخر ، فالطائفية تشير مجموعة من السمات الأخرى وهي التخبطة والتعصب .

وربما يكون من المفيد قبل طرق الموضوع أن نذكر بعض الأرقام التي تبين عدد المنتسبين ، في الغرب ، إلى الديانات والطوائف المختلفة في العالم طبقاً لأرقام ١٩٨٦ .

وربما ما يستأهل الإشارة إليه هنا هو نمو أعداد الدين ينتمون إلى فئة " ديانات جديدة " بشكل ملحوظ ، وهو ما يهمننا بصدد موضوع هذه المقالة ؛ فلقد كان عدد هؤلاء عام ١٩٧٠ هو ٧٦ مليوناً و ٤٤٣ ألف شخص فقط .

وقبل الدخول في النطاق الضيق لموضوعنا ، نتعرض بصورة سريعة وموجزة لموقف الغرب من الدين بشكل عام ، من حيث هو عقيدة وإيمان ومن حيث هو ممارسة . ثم بعد ذلك نتعرض بتفصيل لواحد من أهم الطوائف السياسية الدينية وهي طائفة مون MOON .

الكاثوليك ٨٨٦ مليون و ٦٩٨ ألف شخص
البروتستانت ٤٤٩ مليون و ٨٥٢ ألف شخص
الأورثوذكس ١٧١ مليون و ٤٨٩ ألف شخص
المسلمون ٨٣٧ مليون و ٣٠٨ ألف شخص
الهندوس ٦٦١ مليون و ٣٧١ ألف شخص
البوذيون ٣٠٠ مليون و ١٤٧ ألف شخص
الحيثيون ٩١ مليون و ٣٦٥ ألف شخص
اليهود ١٨ مليون و ٢٤ ألف شخص

* مصطفى نور الدين عطية : باحث - مصرى .

الجنة :

أما بشأن الاعتقاد بشأن الجنة فإن الولايات المتحدة تحتل الصدارة بطبيعة الحال ، إذ تصل نسبة من يعتقدون بوجودها إلى ٨٤٪ وفي بريطانيا ٥٧٪ والنرويج ٤٦٪ وفرنسا ٢٧٪ والسويد ٢٦٪ والدنمارك ١٧٪ .

المجسيم :

وفيما يتعلق بالاعتقاد بوجود المجسيم فإن ٦٧٪ من الأمريكيين يعتقدون بوجوده ، وفي بريطانيا ٢٧٪ والنرويج ٢١٪ وفرنسا ١٥٪ والسويد ١٠٪ والدنمارك ٨٪ .

التباين : الديانات في الغرب

من الصعب في حيز دراسة موجزة الكشف بدقة عن أسباب التباين فيما ورد من مؤشرات ، وسنكتفى فقط بإظهار واحد من العوامل خلف الموقف التباين عبر الكشف عن التكوين الهيكلي للأديان في هذه البلدان ؛ فذلك يعكس بصورة نسبية هذا الأمر .

فيما يتعلق بالولايات المتحدة ينتمي السكان إلى العديد من الديانات ، ولكن ٨٨٪ منهم يتبعون الدين المسيحي إلا أن منهم ٤٠٪ من أتباع الديانة البروتستانتية و ٣٠٪ من الكاثوليك ونحو ٢٪ من الأرثوذكس . (٣)

ويختلف التركيب الديني فيما يسمى بشمال أوروبا (الدنمارك والنرويج والسويد وفنلندا) ، إذ تشكل المسيحية ما بين ٧١٪ من السكان في السويد و ٩٨٪ في النرويج ، ٩٦٪ في الدنمارك وأكثر من ٩٤٪ في فنلندا . إلا أن الأغلبية المطلقة في كل هذه البلدان (أي تقريباً نفس النسب بفارق يمكن إهماله) هم من أتباع البروتستانتية . (٤)

وبالنسبة لهذا التوزيع فهو مغاير أيضاً فيما يخص بريطانيا . إذ يشكل السكان من المسيحيين نحو ٨٧٪ إلا أنهم يتوزعون بنسبة ٥٧٪ من الإنجليكان و ١٥٪ من البروتستانت ونحو ١٣٪ من الكاثوليك ، مع فارق هام في داخل تكوين بريطانيا عند أخذ كل من أيرلندا الشمالية في الاعتبار حيث الأغلبية أي ٦٠٪ هم البروتستانت و ٣٥٪ من الكاثوليك . بينما نحو ٩٥٪ من جمهورية أيرلندا هم من الكاثوليك . (٥)

وبالنسبة لفرنسا ، فإن المسيحيين يشكلون ٨٠٪ من السكان ، منهم أكثر من ٧٦٪ من الكاثوليك و ٢٠٪ من

الله والجنة والمجسيم :

الممارسة :

لعله من المفيد في هذا الصدد أن نشير إلى واحد من المؤشرات الهامة التي تبين على نحو نسبي درجة التعلق بالديانة في المجتمعات الغربية ، وهذا المؤشر هو مواظبة الفرد على ممارسة الشعائر الدينية الأسبوعية ، وذلك فيما يتعلق بكل الديانات .

يكشف استبيان الرأي في هذه المجتمعات أن أكثر المجتمعات ممارسة للشعائر هو الولايات المتحدة ، إذ يقدر أن ٤٣٪ من الأمريكيين يمارسون الشعائر أسبوعياً ، بينما هذه النسبة تصل في النمسا ٣٨٪ وفي سويسرا ٣٠٪ وفي اليونان إلى ٢٨٪ وفي ألمانيا الاتحادية ٢٧٪ وفرنسا ٢٥٪ وفي النرويج ١٤٪ وفي السويد ٩٪ وفنلندا ٥٪ .

وإذا كان لهذا دلالة معينة على مستوى الأفراد كممارسين للعقيدة فإنه يعكس حسب التحليل المقارن بفترة الخمسينيات والستينيات حركة تعكس تراجعاً ، خاصة لدى الشباب .

وتعكس أرقام المشاركة في شعائر العبادة وجهاً آخر للممارسات المرتبطة بالعقيدة وتشكل ركناً أساسياً ، ولكنها أيضاً أحد المؤشرات التي تبين على نحو ما العلاقة بين الدين والواجبات الاجتماعية . فنسبة الذين لم يشاركوا أبداً في الشعائر الدينية (باستثناء مراسيم الزواج أو الجناز أو العماد) تصل إلى ٥٧٪ من الفرنسيين ، و ٤٦٪ من البريطانيين ، و ٤٣٪ من الدنماركيين ، و ٣٦٪ من النرويجيين و ١٦٪ من الأمريكيين . بينما الذين يمارسون الشعائر مرة واحدة على الأقل في الشهر (باستثناء مراسيم الزواج) فهم ٥٩٪ من الأمريكيين ، و ٢٣٪ من البريطانيين ، و ١٨٪ من الفرنسيين ، و ١٤٪ من النرويجيين ، و ١٣٪ من السويديين ، و ١٢٪ من الدنماركيين . (٦)

وجود الله :

ولكى تكمل هذه الصورة ربما يكون من المفيد أن نرى النسب الخاصة التي تعكس درجة إيمان المواطن الغربي بشكل عام . ولنجِد أيضاً بهذا الصدد أن المواطنين الأمريكيين هم الأكثر إيماناً بوجود الله ، إذ تصل نسبة من يعتقدون بوجود الله إلى ٩٥٪ ، بينما في بريطانيا هذه النسبة هي ٧٦٪ وفي النرويج ٧٠٪ وفرنسا ٦٢٪ والدنمارك ٥٨٪ والسويد ٥٢٪ .

البروتستانت وواحد في المئة من الارثوذكس . (٦)

والعنصرية ومشكلة السلام العالمى .

ففى أوائل الثمانينيات (١٩٨٢) توجهت الكنيسة الكندية برسالة إلى الحكومة تدعوها إلى التخلي عن فكرة تطوير الأسلحة النووية . وطالب مؤتمر الأساقفة الكاثوليكى الأمريكى (USCC) عام ١٩٨٣ فى رسالة حول السلام بالرقابة على الأسلحة النووية والحد من سباق التسلح من أجل التوصل إلى نزع السلاح التدريجى . بل تقدم هذا المؤتمر عام ١٩٨٥ باعتراض إلى أعضاء الكونجرس الأمريكى على قبول صواريخ MX نظرا لما تؤدى إليه من قلق وكذلك لتكاليفها الباهظة والمطالبة بتعبئة هذه الأموال من أجل الحاجات الإنسانية الأكثر إلحاحا .

ومن مواقف الكنيسة أيضا ، بشأن الصراعات الدولية ، موقف مؤتمر الأساقفة الذى يقف معارضا لمساندة الولايات المتحدة العسكرية والاتحاد السوفيتى للمتقاتلين فى نيكاراغوا ، ويطالب بالتوصل إلى حل سلمى على أساس التفاوض . وكذلك موقف الكنيسة الكندية والأمريكية ضد العنصرية فى جنوب افريقيا والمطالبة بسحب الاستثمارات من جنوب افريقيا .

وبدأت الكنيسة أيضا تلتفت إلى الأزمة الاقتصادية الدولية ، فقد نشرت الكنيسة الكندية وثيقة كبيرة عن الأزمة الاقتصادية الدولية الراهنة ، وكذلك أعد مؤتمر الأساقفة الأمريكى وثائق بلغت نحو عشرة آلاف صفحة عن الأزمة الاقتصادية فى الولايات المتحدة . (٨)

وللكنيسة الألمانية الغربية دور مباشر أيضا فى الحياة السياسية الألمانية والدولية ، إذ أن كلاً من حركة البيئيين LES ECOLOGISTES وحركة السلام تم تأسيسها بواسطة أنصار نشيطين من الكنيسة . (٩)

على هامش الأديان :

ننتقل إلى الحديث عما يسمى بالطوائف أو الفرق الدينية ، وهى كما نعلم ليست بالظاهرة الجديدة الوجود ، وإنما قدمها يعود لقدم الأديان ذاتها . وقد ذهب البعض إلى القول بأن كل كنيسة تبدأ كطائفة وكل طائفة تحاول أن يكون لها كنيستها .

وبطبيعة الحال فليست كل الطوائف التى تعاود الظهور فى الغرب على علاقة بالديانة المسيحية وإنما يأخذ بعضها تفرعا آخر من ديانات أخرى ، أويكاد يكون نوعاً من

وفيما يخص ألمانيا الاتحادية فإن المسيحيين يشكلون ٩٣٪ من السكان ، يتوزعون على البروتستانتية بنسبة ٤٧٪ وعلى الكاثوليكية بنسبة ٤٤٪ وارثوذكسية واحد فى المئة . وما يستدعى لفت النظر فيما يخص ألمانيا الاتحادية أنها الدولة الوحيدة فى العالم (باستثناء بعض المناطق فى سويسرا والدنمارك) التى مازال مواطنوها يدفعون ضرائب للكنيسة مثلما يدفعونها للدولة . وأدى هذا إلى تمتع الكنيسة فى ألمانيا الغربية بدرجة ثراء هائلة جعلتها ذات نفوذ سياسى له اعتباره ليس فقط فى الداخل وإنما أيضا على الفاتيكان . وجدير بالذكر أن هذا الوضع المتفرد مازال قائما بناء على اتفاق بين الدولة والكنيسة تم عقده فى القرن الماضى ، وأن هذه الضرائب الإجبارية لا يعنى منها المواطن الألمانى إلا إذا أعلن أمام جهة قضائية أو هيئة الأحوال الشخصية خروجه من الكنيسة . (٧)

بالتأكيد لايعكس هذا التوزيع السكانى على الديانات الموقف من درجة الإيمان الفردى بوجود الله وكل ما يخص العقيدة كقناعة فردية ، فتحليل ذلك يعود لعوامل أخرى عقلية وثقافية بينما على العكس ، ربما يكون له دلالة ما فيما يتعلق بدرجة الارتباط بالكنيسة كرمز دينى ترتبط بالممارسة . وذلك يعود لما تعنيه الكنيسة فى كل من هذه الديانات ودرجة أهميتها كوسيلة وكمركز لممارسة الشعائر .

وهذا ليس موضوع هذه المقالة ، ولذا فنكتفى بذكره فقط كمؤشر لدرجة الاختلاف الذى يكشف أحد الأبعاد المتعلقة بالممارسة ، بينما يكون من المفيد فى هذا الصدد أن نشير إلى الدور الذى بدأ يلعبه الدين فى الحياة العامة ، عبر الكنيسة ، ربما كوسيلة من أجل لم شمل المنتمين اسما لها .

الكنيسة والحياة الفانية :

لا شك أن واحد من المظاهر الأخرى التى تعكس تصاعد الدين - ليس على مستوى الأفراد وإنما على صعيد اهتمام الكنيسة بالشؤون العامة التى تتناقض من وجهة نظر الكنيسة مع العقيدة ، سواء فيما يخص حياة المواطن أو بعض الشؤون السياسية بطبيعة الحال - له معنى خاص يتجاوز هذا البعد المدنى . ومن أمثلة هذا مابدأ يلوح من مواقف الكنائس فى الولايات المتحدة وكندا والعديد من الدول الأوروبية بشأن مسألة العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان

نبدأ الحديث عن الكنيسة التوحيدية العالمية بهذا النشيد الذي يتغنى أتباع مون به كل صباح في صلاتهم :

" صن ميونج مون نهبك حياتنا
لأننا نعرف أنه هو الرب الذي اصطفاك
من أجل تحرير اخوتنا من قيود الجحيم
وتحقيق الفردوس على الأرض كلها "
أو " بصحبة ملكنا
سنذهب إلى أقاصى الأرض
نتقاسم الفرح
والسعادة والنور .
سوف نشيد هذه الامبراطورية
من الفرح والبهجة .
يجب أن يلحق بنا الجميع .
فالحياة سوف تبدأ " (١٠)

هذه الكنيسة أو الطائفة مون تدعى رسميا " جمعية
توحيد المسيحية العالمية " ASSOCIATION POUR
L'UNIFICATION DU CHRISTIANISME MONDIAL
" التى أسسها صن ميونج مون SUN MYUNG MOON
عام ١٩٥٢ فى سيول عاصمة كوريا الجنوبية . وتعتبر هذه
الجماعة واحدة من الطوائف التى تتمتع بشهرة عالمية من
حيث اتساع عدد الذين ينضمون تحت رايتها والذين يقدرون
بعده ملايين ، فى القارات الخمس ، حسب تصريحات الجماعة
نفسها . ويقدر عدد الكوادر المتفرغة للعمل الكامل فى
تجنيد الأفراد بنحو مائة ألف شخص . وكذلك من حيث
علاقتها برجال السياسة ذوى المسئوليات العليا على مستوى
الدول . وعلى مستوى الدخل السنوى الذى تحصل عليه ،
وباعتبارها أكثر الجماعات السياسية - الدينية ذات التوجه
المعلن فى عدائها للشيوعية العالمية ومناصرة الحركات
العسكرية المناهضة لحركة التحرر الوطنى ، وأخيرا ما تشهده
أنشطة هذه الجماعة من فضائح على الصعيد العالمى .

فهناك تقديرات تقول بأن هذه الجماعة السياسية -
الدينية تعد واحدة من أكبر خمسين مؤسسة فى العالم ، إذ
تصل العوائد التى تحصلها عن أملاكها إلى مايزيد عن
خمسمائة مليون دولار سنويا ، وهو ما صرح به موز دورست
MOSE DURST رئيس الكنيسة التوحيدية فى الولايات
المتحدة ، الذى يقول بأنه يجب أن يضاف لهذا المبلغ نحو ٣
مليون دولار أرباح بيع زهور وأشياء مقدسة ، وذلك فى
الولايات المتحدة وحدها . ذلك يعنى أن أرباح الكنيسة
الموتية التوحيدية السنوية تصل إلى أرباح شركة تويوتا
TOYOTA الدولية بل تتجاوز الأرباح التى تحققها شركة
كريسلى CHRYSLER .

الديانة المستقلة التى تستقى أصولها من دين بعينه ثم
تطور أفكاراً ذاتية تجعلها متميزة عن الدين الذى تولدت
عنه .

وسيكون من الصعب التوقف عند كل الطوائف التى
تعمل على أرض البلاد الغربية ، ولذا فسوف نكتفى
بالإشارة الموجزة إلى أهمها أو أكثرها نشاطا ، ثم نتوقف
عند طائفة من التى تعتبر أكثرها جميعا تأثيرا ، وخاصة
على الصعيد السياسى .

يتفق معظم الباحثين على أن الولايات المتحدة هى
الأرض التى تتفرخ فيها الطوائف حتى تلك التى لها جذور
آسيوية ، ومنها تصدر إلى باقى دول العالم . وهذا بالفعل
ينطبق على العديد من الطوائف مثل جوزيس فريكس JE-
SUS FREAKS وتامبل دو ديو TEMPLE DU DIEU
وهى الطائفة الشهيرة التى تزعمها جيم جونز JIM
JONES وقد قامت بانتحار جماعى فى نوفمبر ١٩٧٨ مات
فيه ٩١٢ من أعضائها فى مدينة جونز تاون JONES
TOWN .

وهناك أيضا طائفة السينتولوجى SCIENTOLOGIE
وكريشنا KRIHNA وميداسيون ترانسندانتال-MEDITA-
TION TRANSCENDAN. طائفة ميسيون دو
لا لومبير ديفين MISSION DE LA LUMIERE DI-
VINE وليزا نفا دو ديو LES ENFANTS DE DIEU
والطائفة الشهيرة قون دى جونا LES TEMOINS DE GE-
HOVAH ولى مورمون LES MORMONS ... إلى
آخره .

ومن غير المجدى أن نقدم تفاصيل عن تقديرات
الباحثين عن توزيع هذه الطوائف ، ولكن من المهم أن نشير
فقط لأنها تتوزع على معظم البلدان الغربية والكثير من
بلدان افريقيا وأمريكا اللاتينية .

وبالتأكيد من الصعب وضع كل الطوائف فى سلة واحدة ،
فلبعضها رسالة دينية معينة ، ولكن هناك العديد من
الطوائف التى تعتبر خطيرة على مستوى العلاقات
الإنسانية . ومن هذه الطوائف التى يجمع كل الباحثين على
خطورتها نذكر بشكل خاص " ليزا نفا دو ديو " .
وكريشنسا " و " مون " . وسوف نتوقف عند الطائفة
الأخيرة لنرى بالتفصيل أنشطتها وأهدافها ووسائلها .

طائفة مون : المال وسياسة العدا للاشتراكية :

فجماعة مون تتسع أعمالها لتشمل كل أنواع النشاط الذى تمارسه الشركات المتعدية الجنسية . فشركات جماعة مون الصناعية تتمركز فى كوريا الجنوبية واليابان وألمانيا الاتحادية والولايات المتحدة وفرنسا . وتستحوذ الجماعة على أحد البنوك الهامة فى الولايات المتحدة DIPLOMAT NATIONAL BANK ، وعلى شركة كبرى لصناعة الحديد والصلب فى ألمانيا الاتحادية . وتنتج هذه الشركات الآلات ويحتكر مون إنتاج وتسويق مستخرجات نبات الجنسبنج Ginseng " المقوى " وبالإضافة لامتلاكه لشركات لتجميد الأسماك وأجهزة الكمبيوتر . إلا أن جماعة مون تحقق أكبر أرباحها من الاتجار فى الأسلحة .

فهى الممول الرسمى للأسلحة للجيش الكورى وللعسكريين بالأرجنتين وأرجواى على سبيل المثال . بجانب أن شركات الجماعة تصنع بنادق الاقتحام من ماركة M 16 (رنحت ترخيص آلى والمدافع الرشاشة من ماركة فولكان VUL-CAIN وقاذفات القنابل M 79 وتصنيع المدخلات الالكترونية للأسلحة الجوية ويسيطر مون أيضاً على الشركة الصناعية الكورية Korean Titanium Industrial Company .

ولقد أثارت ممارسات جماعة مون التجارية العديد من الفضائح، وتم إدانتها فى العديد من القضايا فى اليابان والولايات المتحدة وفرنسا ، نتيجة التهريب من الضرائب والمغالطات الحسابية . بل وتم القبض على عشرات من أتباعها حكم عليهم بالسجن نتيجة هذه الممارسات (١١) .

ولعل تأثير كنيسة مون التوحيدية يتضح إذا عرفنا أن ساعد مون الأيمن هو الكولونيل الكورى بو هى باك BO HI PAK أحد قادة المخابرات المركزية الأمريكية سابقاً الذى تربطه بالقوى السياسية الأمريكية المحافظة علاقات وطيدة . وكذلك إذا عرفنا قدرة هذه الجماعة على إدخال بعض من أتباعها فى البرلمان الأوروبى ، من حزب اليمين المتطرف الفرنسى " الجبهة الوطنية " .

ولكن سطوة هذه الكنيسة المونية تتجاوز هذه الحدود التى تلوح عادية . ففى الواقع تربط زعيم الحركة صداقات قوية بكل رؤساء الولايات المتحدة . فقد ربطته علاقات قوية بكل من الرؤساء ايزنهاور ونيكسون ، وقد قام أنباع الكنيسة التوحيدية المونية بمظاهرات ضمت الآلاف المناصرة نيكسون بعد اتهامه فى فضيحة ووتر جيت . وفى ١٩٧٥ قاموا بمظاهرات كبرى للمطالبة باستمرار الحرب فى فيتنام . والهدف المعلن " للجمعية " هو تحقيق مملكة السرب

" الفردوس " على الأرض ويقود المسيرة " مون " نفسه الذى أعلن " أن الحرب العالمية الثالثة قد بدأت ، ولن يتم إحراز النصر فيها بالسلام وإنما على صعيد الأفكار (١٢) . . فلكى تهزم الشيوعية فى كل مكان حيث يظهر تهديدها ، فى أمريكا اللاتينية بشكل خاص ، أراد أن يتسلح بوسيلتين أساسيتين وهما جهاز إعلامى عالمى حديث مكون من صحافيين محترفين وتنظيم متعددى القومية مهمته تأهيل وتوجيه القادة فى البلدان التى تم اختيارها كمركز للحركة أى السواعد السياسية للكنيسة المونية .

فجماعة مون تمتلك العديد من المجلات الهامة فى الولايات المتحدة ، ومنها نيوز وورلد NEWS WORLD التى تم تأسيسها عام (١٩٧٦) ونوتسياس ديل موندو Noticias del mundo فى عام ١٩٨٠ ، وتنشر المجلتين شركة الكنيسة المونية نيوز وورلد كومنيكاشين Nwes World Communications التى أصبحت بعد ذلك تسمى تايم تريبن كوربوريشن TIME TRIBUNE CORPORATION.

ولعل أهم مطبوعات كنيسة مون هى واشنطن تايمز WASHINGTON TIMES التى تصل تكاليف نشرها إلى خمسين مليون دولار سنوياً ، وهى مجلة تدعم السياسة الخارجية الأمريكية المتشددة ، وقد بدأت فى الصدور فى مارس ١٩٨٢ ، وتهدف لمنافسة الصحيفة اليومية الليبرالية " واشنطن بوست " WASHINGTON POST ، وقد تحولت جريدة نيوز وورلد لتصبح حالياً نيويورك تريبن NEW YORK TRIBUNE ، وذلك لمنافسة صحيفة نيويورك تايمز . NEW YORK TIMES .

أمريكا اللاتينية بمسرح العمليات :

وعلى مستوى الإعلام العالمى فإن كنيسة مون أسست حركة ومجلة " كوزا " CAUSA ، التى تعتبر الناطق السياسى باسم الكنيسة المونية وتنظيماتها الأخرى التى تساند مادياً ومعنوياً العصابات المسلحة المناهضة للشيوعية من أمثال العصابات المناهضة للديمقراطيين . وقد أسس مون نفسه هذه المجلة عام ١٩٨٠ فى نيويورك ، وهى موجهة بالدرجة الأولى إلى بلدان أمريكا اللاتينية . وفى أبريل ١٩٨١ عقدت مجلة كوزا فرع أوريغواى ندوة مع العسكريين والمحافظين فى أوريغواى ، الذين أعلن مون أنه يعتمد عليهم لانطلاق حملته الصليبية ضد الشيوعية العالمية .

وفى هذه الندوة قال ساعد مون الأيمن ورئيس تحرير " كوزا انترناشيونال " الكولونيل بو هى باك : " يجب على

المليون دولار لتواجه دورها الإعلامي .

وهنا الدور الهام الذي تحتله أرجواى لحركة الكنيسة المونية جعل من المنطقى أن يكون بها مركز مالى دائم ، وتحقيق هذا يشراء الجماعة المونية لثالث البنوك فى أرجواى من حيث أهميته وهو البنكو دو كريدتو EL BANCO DE CREDITO وتشتري حركة مون غرفة عملياتها العالمية من أجل عقد المؤتمرات والندوات الموسعة وتمثل فى الفندق الفاخر الوحيد فى أرجواى (فيكتوريا بلازا) قيمته ثمانية مليون دولار ويقع فى قلب العاصمة مونت فيديو ويشتمل على ألفين وخمسمائة غرفة وقاعة اجتماعات تتسع لألفين ومائة شخص .

ويقول رئيس أرجواى السابق عن حركة مون : " فيما يتعلق بمناهضة الشيوعية فمن الأكيد أننا نفكر بشكل متماثل " . ويقول وزير الداخلية حينذاك رداً على سؤال طرح عما إذا كان هناك اختلاف ايدولوجى بين حركة مون والحكومة العسكرية : ايدولوجية ا بالطبع .. ومن أجل هذا فنحن نقدم له المساعدة التى نمنحها لكل الأنشطة الدولية التى تتفق سياسياً معنا .. بالإضافة إلى أنهم أناس يعملون لصالح البلد ويخلقون أنشطة ويتركون أرباحهم فى البلد . " وبالفعل تقدر حجم استثمارات مون فى أرجواى بنحو مائة مليون دولار ، أى ما يساوى عشر صادرات البلد .

وفى شبلى التقى برى هاك مع الدكتاتور بينوشيه عام ١٩٨٠ ، وذلك من أجل تأسيس فرع لحركة " كوزا " التى بدأت نشاطها بالفعل فى منتصف العام التالى بمقر ندوة موسعة حضرها عدد كبير من رجال الإعلام وأساتذة الجامعات والعسكريين . وحضر الندوة كل من جيوفانو نونا والجنرال كلوديو لوبيز كممثل للدكتاتور بينوشيه . وتوجه الأخير فى كلمته إلى برى هاك قائلاً : " إننا نعرف أن رجالاً مثل السيد الميجل مون ومثلكم هم الدعامة الأساسية للصراع ضد الشيوعية الدولية " .

ولقد تم تلخيص الهدف الأساسى من الندوة ، التى استمرت خمسة أيام ، فى هذه الكلمات : " أولاً نريد أن نوضح أن المحور الأساسى لهذه الندوات وهو النقد الحاد للفلسفة الماركسية فى شكلها الأساسى وفى الإصلاحات التى تمت بها على يد المفكرين التالين على ماركس . ثانياً نريد أن نتقدم باقتراح مناقض وهو الفكرة التوحيدية التى نعتبرها ايدولوجية قادرة على دحض الماركسية على أرض الفلسفة وتحل المشكلات التى عملت على مولد الشيوعية وتطورها " .

كل الرجال وكل الأمم أن تنتصر معاً على الشيوعية ... وإنه يجب على حركة دولية مواجهة الشيوعية الدولية .. أصدقائى الأعزاء ، فيما يتعلق بموضوع النصر على الشيوعية ، أريد أن تكون أرجواى نموذجاً لدول العالم كافة ، فإن هذا البلد كان أول من تعرض لهجوم الشيوعيين وأول من دفع هذا الهجوم بنجاح ؛ ومن أجل هذا أعتقد أنه من المنطقى أن تتواجد حركة " كوزا " فى أرجواى قبل غيرها ، وأعتقد أن التوحيدية يمكن أن تشكل هنا القادة النشيطين والمخلصين الذين بإمكانهم مساعدة العالم على التحرر من الإمبريالية الشيوعية " (المجلة الوحيدة التى سمح لها بتغطية هذه الندوة ونشر ملخص لأعمالها هى مجلة القوات المسلحة فى أرجواى السولدادو EL SOLDADO فى عددها رقم (٧٢) . (١٣) .

والواقع أن نشاطات الكنيسة المونية فى أمريكا اللاتينية عبر تنظيمها " كوزا " بوسائله المختلفة تشكل قائمة من الصعب التعرض لها بالتفصيل فى هذا المقال الموجز . إلا أننا نشير فقط إلى أن هذا التنظيم ساند العديد من الانقلابات ومحاولات الانقلاب فى أمريكا اللاتينية ، ومنها مساهمته مالياً بأكثر من أربعة ملايين دولار فى عام ١٩٨٠ للحركة الانقلابية فى بوليفيا ، بل إن حركة " كوزا " اشتركت مباشرة فى تنظيم الانقلاب ..

وقد امتدت أنشطة الكنيسة المونية إلى أرجواى وذلك فى سبتمبر ١٩٨١ مع إصدار اولتيماس نوتيسياس UL-TIMAS NOTICIAS الذى تولى الإشراف على تحريره أحد أعضاء تنظيم " كوزا " وهو سيجواندو فلوريس Si-gundo Flores (والد زوجة الجنرال الفاريز -ALVA-REZ رئيس الجمهورية حينئذ) وساعده عضو آخر وهو الأستاذ الجامعى جوزى ابستيلانو Carlos Estellano .

ويقول عمر بينا Omar Piva أحد كبار الصحفيين بالجريدة المذكورة : " إن المحور الأساسى لافتتاحية الجريدة فيما يتعلق بالسياسة الدولية هو مناهضة الشيوعية أما على الصعيد الداخلى فالجريدة مستقلة لم تساند أى حزب فى انتخابات ١٩٨٤ . ويمكن أن تتخذ الجريدة مواقف يسارية وليس بالضرورة مواقف يمينية وإنما الشرط الأساسى الذى يفرض علينا أن نكون مناهضين للشيوعية " .

والجدير بالذكر أن الجريدة تحتل المرتبة الثالثة بين الصحف فى أرجواى ، وتحتكر دار النشر المونية التى تنشر الصحيفة ٧٠ ٪ من المطبوعات فى أرجواى و ٣٠ ٪ من طباعة الكتب وتكلف تحديث دار النشر أكثر من مليون ونصف

اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات المختلفة ، إلا أنه من الممكن البحث عن بعض المؤشرات المشتركة بينها . إذ أن الذي شهدته المجتمعات الغربية - عندما تقصر الحديث حول محوره الأساسي ، منذ مطلع القرن العشرين ثم خاصة في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات - هو نضوج الحركات والفلسفات ذات الاتجاه العلماني أو في أغلب الأحيان البعيدة عن الدين ، وهو امتداد منطقي للفلسفات الوضعية التي تطورت في الغرب من ناحية ولكن تعتبر عاكساً أيضاً لطبيعة حركة المجتمع المادية من ناحية أخرى ، أي عملية تطوره الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي .

ولعل التفسير التبسيطي الذي لا يخلو برغم هذا من بعض الحقيقة ، هو أن المجتمعات الغربية كانت في مرحلة الصعود الاقتصادي تتعلق بأفكار وايدولوجيات تدفع نحو المزيد من إحراز التقدم في المجالات الحيوية من اقتصاد وعلوم وفن وثقافة ، ويمكن القول ، دون الوقوع في خطأ فادح ، إن هذه الأفكار والايديولوجيات كانت تتعلق بالمجتمع ككل وبطبقاته المختلفة أيضاً ، مع الحرص على التمييز داخل هذا الكل بين ايديولوجيات الطبقات الحاكمة وتلك المناقضة لها ، إذ كان من الطبيعي أن تكون كل ايديولوجية في حالة مواجهة لايدولوجية أخرى تستند إلى ذات الأساس للدفاع عن مصالحها ونعني بهذا الاستناد إلى أساس مادي من حيث المنهجية والرؤية والمطالب والطموحات وأساليب المواجهة . بمعنى آخر لم يكن المطروح لتحقيق التقدم بالمفهوم البورجوازي إلا الأساليب الامبريقية والبرجماتية ، أي استبعاد لكل تصور ميتافيزيقي للتقدم من حيث الشعار والوسائل ، ومن الطرف النقيض لم يكن طرح خط المواجهة يستند بدوره على انتظار حلول مدرسة للصراع وإنما يعمل لحلول عملية عبر الصراع المباشر وغير المباشر مع النقيض الطبقي .

ولقد تجلّى هذا الفكر الطبقي بتوجيهاته المختلفة ، أي الفكر الطبقي المسيطر ونقيضه الاحتمالي ، تجلّى في الفلسفات البورجوازية المؤكدة على مجموعة المبادئ الأساسية للفردية كمثل عليا واختيار نموذجي للفرد وللمجتمع المعاصر على السواء . وهذه الفلسفات تشكل عبر هذا التأكيد على الالتقاء مع مبادئ الاقتصاد الليبرالي والعلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة .

وإذا كان المد العلمى مثل القاعدة الجوهرية لانطلاق البورجوازية والرأسمالية المتقدمة ، فإن المواجهة الطبقيّة

ولا تنفصل ، في الواقع ، سياسة كنيسة مون التوحيدية عن سياسة الولايات المتحدة في أمريكا اللاتينية . ويتبدى هذا من كتابات الصحف التي تمتلكها ومن طبيعة الندوات التي تعقدها والأشخاص الذين يشاركون في هذه الندوات الذين يحتلون مواقع قيادية وعسكرية عليا . ولكن من ناحية أخرى (مثلما اتضح هذا من المساندة الكبرى التي قامت بها حركة مون لإنتفاذ الرئيس نيكسون عشية اضطراره للاستقالة على إثر فضيحة ووتر جيت) فإنها قامت بحركة دعائية كبرى للرئيس ريجان عشية انتخابه للمرة الأولى .

ومن المعروف أن ريجان تربطه علاقة حميمة بالساعد الأيمن لمون برهه باك ، وقد أدلى بحديث صحفي لمجلة نيوز وورلد التي ساندته في حملته الانتخابية ، وهو ما قام به أيضاً العديد من قادة الإدارة الأمريكية من أمثال وليم كازي CASEY المدير السابق لإدارة المخابرات الأمريكية وكاسبر واينبرجر WEINBERGER وزير الدفاع وجين كيركباتريك KIRKPATRICK الممثلة السابقة للولايات المتحدة في الأمم المتحدة وبالطبع الرئيس السابق نيكسون (١٤) .

الدين والسياسة : محاولة فهم

إلى أي حد يمكن الكلام عن مد ديني على الصعيد العالمي ؟ . وهل يمكن اعتبار هذه ظاهرة " جديدة " أم هي عودة إلى نموذج ما يمثل فط حياة وثقافة مختلف عن المعاش ؟ . ثم ما الذي يدفع إلى مثل هذا المد الديني على هذا النحو ؟ . هل هو استشعار لما فيه من قيمة أهمل البصر بها وأصبحت العودة إليها حتمية لإقامة توازن ما في علاقة الإنسان بالآخر أو لتحقيق توازنه الداخلي ؟ ولماذا حدث هذا الاستشعار الآن ولم يحدث في الماضي القريب حينما كان الغرب الرأسمالي يمر بمرحلة " انتعاش اقتصادي وفكري " ؟

إذا كانت الكنيسة قد عادت إلى لعب دور سياسي واقتصادي في حياة الغرب فإنه من الصعب القول بأن هذا الدور يعتبر ذا تأثير فعال على تكوين الرأي العام والفكر في المجتمعات الغربية . ورغم أن البابا بول الثالث مثل ظاهرة إعلامية هائلة ويحظى بتأثير لدى أوساط بعض الشرائح الاجتماعية في الغرب ، إلا أن موقف الكنيسة مازال يلاقي مقاومة هائلة لدى الأغلبية من الغربيين خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضايا المباشرة التي تمس الحياة الفردية للمواطن .

من المستحيل تقديم تفسير أحادي لنفس الظاهرة مع



دار الثقافة الجديدة

بالتعاون مع :

الدائرة الثقافية

بمنظمة التحرير الفلسطينية

تصدر قريباً :

من سلسلة الأدب الفلسطيني

* تلك المرأة الوردية يحيى يخلف

* بوصلة من أجل

عباد الشمس ليانة بدر

* البهلول توفيق فياض

* خبز الآخرين محمود شقير

ما جزءاً من كيانه . فكل الصيغ الاجتماعية التي ابتكرتها الممارسة الاجتماعية بعد أن كانت شذوذاً تكاملت في قلب المؤسسات الاجتماعية والتشريعية بل والدينية .

ومن أمثلة ذلك إقرار العيش بين الرجل والمرأة دون زواج واعتبار هذا شرعياً كالزواج ، بل وفي بعض المجتمعات الاعتراف بالزواج بين شخصين من نفس الجنس ، ومنح هذا النوع من التعايش نفس المميزات التي يتمتع بها الزواج التقليدي وتقنين مكتسبات الحركات النسائية فيما يتعلق بالإجهاض ، والحق في مطالبة المرأة الطلاق برغم معارضة الكنيسة .

ولكن ربما كان ما يشكل تغيراً هاماً في عملية إعادة إنتاج نمط الإنتاج الرأسمالي في قلب الأزمة قتل في تطوير نمط الاستهلاك كنموذج حياتي ممكن " للجميع " ، عبر تسهيلات في الدفع بحيث يمكن لأصحاب الدخل المنخفضة

استندت بدورها إلى القاعدة العلمية النقيضة ، إذ أن المثل التي استندت إليه من أجل تصور مجتمع آخر قام ، أيضاً ، على إمكانية تحقيق مجتمع أكثر عدالة ومساواة . هنا .. والآن .

وظل هذا الأساس هو القاعدة الفريدة للمواجهة بين النقيضين طوال عقود " الانتعاش الاقتصادي " حتى ظهور أزمة النظام الاقتصادي الاجتماعي الدولي . ولكن هذه الأزمة كانت مواجهتها من الطرف النقيض مصحوبة بمجموعة تغيرات تخلت فيها عن تمايزها وغابت فيه الأساس الذي استندت إليه لقيادة صراعها من أجل البديل الأكثر عدالة ومساواة . وتقصد بذلك ما تبلور لدى اليسار الغربي من تنازلات مذهبية على صعيد وسائل المواجهة والهدف النهائي ، إذ أصبح اليسار مجرد قشيل طبقي يسعى للتحالفات من أجل المشاركة في السلطة وليس الانفراد بها ، وبالتالي التخلي عن الصراع كوسيلة لوصول الطبقة العاملة لهذه السلطة والانفراد بها .

وليس المجال هنا لمناقشة ما يعنيه هذا على صعيد الايديولوجية ، وإنما فقط نشير إلى أن انعدام تمايز خط اليسار السياسي وتبنيه لطريق التحول الليبرالي البرلماني حرمه من واحدة من مميزات التاريخ كقوة سياسية منافسة للسياسات البورجوازية .

إن الذي يعنيه ذلك في ظل الأزمة الشاملة للنظام الرأسمالي هو من ناحية ظهور أزمة مزدوجة : الأولى في صلب النموذج الرأسمالي للنمو ، وخاصة مع تفشي البطالة وتدهور مستويات المعيشة من تأثير عدم القدرة على التحكم في التضخم ، والثانية تناقض الاعتقاد في البديل اليساري بعد تخليه عن تميزه وتحالفه مع القوى الاشتراكية الديمقراطية ، في العديد من المجتمعات الغربية ، التي لا تمثل - في أفضل الأحوال - إلا استمرارية للبورجوازية مع بعض الأبعاد ذات الطابع الإنساني لحفظ السلام الاجتماعي الداخلي وإبعاد التوترات الاجتماعية من ساحة الممارسة السياسية .

ولعل ما شكل ورقة التغير الجوهرى في المرحلة الراهنة هو قدرة النظام البرجوازي على إعادة إنتاج نمط للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، أهله للاستمرار في ظل الأزمة وإبعاد التوترات الاجتماعية الاقتصادية الجذرية ، وهي إعادة إنتاج زواج بين كل المتغيرات الاجتماعية التي تحققت إبان العقود السابقة وأصبح له وجود مستقل في قلبه ، إلا أنه تمكن من احتضانها وتقنينها بحيث أصبحت تشكل على نحو

العالمية وحزب " الجبهة الوطنية " اليميني المتطرف فى فرنسا ، الذى قدم على لائحته للانتخابات الخاصة بالبرلمان الأوروبي فى يونيو ١٩٨٩ أحد كبار المونيين فى فرنسا وهو روجيه جوهنستون . وهو من العناصر الفعالة أيضاً فى تنظيم " كوزا " فى أمريكا اللاتينية .

ولقد ارتبط ذلك ، من ناحية أخرى ، بالفكرة التى تسود فى الغرب من إمكانية " استعمار " سكان العالم الثالث الذين يتزايدون بمعدلات سريعة تحت وطأة المجاعات ، خاصة وأن معدلات نمو سكان الغرب تسجل انحساراً مستمراً .

ويتضح من ذلك شئ يبدو مهماً ، وهو أن الغرب الرأسمالى انتهج سياسة دعائية تحاول لفت أنظار الداخل إلى المشاكل الخارجية للانشغال بها عن مشاكله الذاتية ، ويتضح هذا بشكل جلى فى الكثير من القضايا التى تحمل ازدواجية الخطاب الغربى ، فهو من ناحية ضد الدين الآخر (الإسلام على سبيل المثال) إذا كان هذا الإسلام مرتبطاً بحركة سياسية معادية للغرب ، ولكنه على النقيض يدعم كل حركة سياسية موالية للغرب حتى ولو كانت دينية ، مثلما يقوم بهذا مع المد الدينى فى بولندا أو مع الحركات المسلحة فى أفغانستان أو بدعم محاولة الانشقاق المسيحى فى لبنان أو فى المثل الأكثر سفوراً دعمه لإسرائيل ككيان دينى .

ويضاف لذلك ما تشهده مجتمعات العالم الثالث من مد دينى له تحليلاته التى تخرج عن نطاق هذه الدراسة ، ويمكن أن نشير - فقط - إلى أن هذا المد ، الذى يتبلور فى الضفة الأخرى من النظام العالمى ، لا يمكن مواجهته من قبل الغرب إلا بحركة محائلة لديه رسمية وغير رسمية وتمثل على نحو ما نوع من رد الفعل الحمايى أو الدفاعى ، إذ لا يمكن تصور ما يتطور فى الغرب من طوائف سياسية دينية إلا على أنها ، على نحو أو آخر ، صور تتولد من الايديولوجية السائدة فى الغرب الرأسمالى نفسه . ولكن ما يحدث هو أن المخلوق الجديد يأتى فى الكثير من الأحيان مشوهاً ، وقد ينهش فى أحشاء المجتمع الذى ولد فيه ، ولكنه فى كل الأحوال يتعايش معه ويترك له حرية الحركة كاملة . ويستدير ليحد من حركته فقط عندما يتعدى مصالح الدول . ولذا فليس فى الدول الغربية أى تشريع يحول دون تكوين الطوائف التى يصل عددها فى فرنسا ، على سبيل المثال ، إلى أكثر من مائتى طائفة .

ليس فقط امتلاك السلع الاستهلاكية الأساسية وإنما أيضاً السلع الكمالية ، وهو أسلوب تم تطبيقه على نحو مختلف مع ملايين المتعطلين ، إذ وفرت لهم الدول والتنظيمات الخيرية والدينية الحد الأدنى للمعيشة ، وفى بعض الدول حد أدنى من الدخل والتأمين الصحى والسكن . أدى هذا النموذج إلى تفريغ " الصراع الطبقي " الاحتمالى ، ولا شك أن تدهور وتمزق الحركة النقابية كان من العوامل التى أدت إلى فقد هذه الطاقة الرافضة .

ويمكن القول أن تفجر الأزمة فى الغرب كان وراء ما يمكن أن يعتبر بتحفظ عودة إلى خليط من المعايير التقليدية والدينية والشوفينية اليمينية ، وهذا الخليط يمكن أن نجد خلفياته فى مجموعة من العوامل التى كان لها - دون شك - تأثيرات مباشرة وغير مباشرة . فمن ناحية أدت الأزمة إلى تراجع بعض الممارسات الاجتماعية التى كانت قد تفجرت بعد الحرب العالمية الثانية وتبلورت فى الصراع بين الأجيال ، وهجر الأبناء مبكراً لمنزل الأسرة ، والاعتماد على الذات فى توفير الضروريات ومواصلة التعليم ، إذ أصبح توفر العمل شاقاً والمكوث فى بيت العائلة ضامناً لمواصلة التعليم ، وأدى ذلك بشكل ما إلى مراجعة بعض الممارسات الاجتماعية وملاحظة ازدياد العودة إلى مراسيم الزواج بالطريقة التقليدية فى الكنيسة ، دون أن يقود ذلك بالتأكيد إلى التنازل عن المكتسبات التى تحققت على مستوى الحريات والممارسات الفردية .

ومن ناحية أخرى ، جاء الخلط الشوفينى اليميني مع محاولة البورجوازية الغريسة تحميل العوامل الثانوية مسئولية الأزمة ، وجاء تواجده أعداد كبيرة من المهاجرين ضمن القوى العاملة فى هذه المجتمعات كعامل ترك لشعائر " احتلالهم (العمال المهاجرين) فى العمل لموقع آخر من المواطنين " فى ظل الارتفاع المستمر للبطالة رد فعل مؤثر لدى الكثير من المتعطلين وجناح من الطبقة البورجوازية ، وولد بالتالى خليط من العداء للآخر " الأجنبى " الذى ينتمى لديانة مختلفة وليس فقط لقومية مختلفة . وشكلت هذه المصادفة التاريخية نقطة انطلاق لليمين الذى حمل الغرب مشكلة أزمة الرأسمالية . خاصة مشكلة البطالة وهو ما لعبت البورجوازية على تغذيتها بشكل غير مباشر فى ظل القوانين والإجراءات التى تتخذها للحد من الهجرة . وهذه الصدف التاريخية حملت معها أيضاً التقاء لا شك فيه بين بعض الطوائف الدينية ذات البعد السياسى وبين حركة اليمين المتطرف ، مثلما يتضح فى الالتقاء بين طائفة مسون

(٨) انظر هامش رقم (٢)

(٩) المرجع المذكور في هامش رقم (٦) .

JEAN - FRANCOIS BOYER , L' EM- (١٠)
PIRE MOON , LA DECOUVERTS , PARIS ,
1986 P. 18

نشير إلى أن الكتاب يتعرض عبر كل صفحاته (٤١٩ صفحة)
لكل التفاصيل التي تكتفي بذكر القليل منها ، ويشيت بالصور
العلاقات التي توثقت بين كبار رجال السياسة في الغرب وفي البلاد
الأخرى وبين طائفة من ، حيث نجد صور اللقاءات بين رؤساء الولايات
المتحدة مع مون نفسه أو مع هو هي بالك بهجانب الكثير من الصور
للتدوات التي عقدتها حركة " كوزا " في العديد من الدول وصور
المشاركين فيها من العسكريين وغيرهم .

J - F BOYER , LA MULTINATINAL (١١)
MOON , in ERDM , op cit. PP. 599 ~ 601 .

LE MONDE DIPLOMTIQUE , FEVRIER (١٢)
1985 , pp. 18 - 20 .

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) المرجع السابق .

UN NOUVEL ENJEU STRATEGIQUE , in
RELIGIONS DANS LE MONDE , OUV-L'ETAT DES
LECTIF SOUS LA DIRECTION DE M.RAGE COL
CLEVENOT , LA DECOUVERTE , PARIS, 1987,
PP. 13 - 21 .

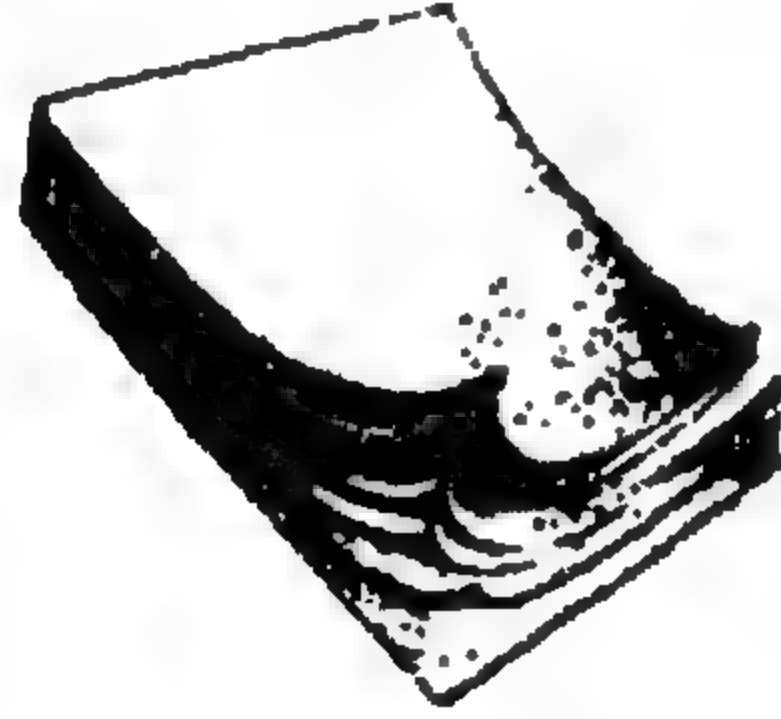
PAL REPSTAD , EUROPE DU (٢)
NORD , in ERDM , OP. CIT. PP. 331 -
337 .

DENISE ROBILLARD , AMERIQUE DU (٣)
NORD , IN ERDM , op. cit. PP. 295 - 299 .

(٤) انظر هامش رقم (١)

ROY WALLIS et STEVE BRUCE , LES (٥)
ILES BRITANNIQUES , in ERDM , op. cit, PP.
341 - 345 .

EMILE POULAT , EUROPE LATINE , in (٦)
EDRM op. cit. PP. 345 - 350
NICOLE MAILLARD - DECHENANS , (٧)
ALLEMAGNE , in EDRM, op. cit. PP. 350 - 353 .



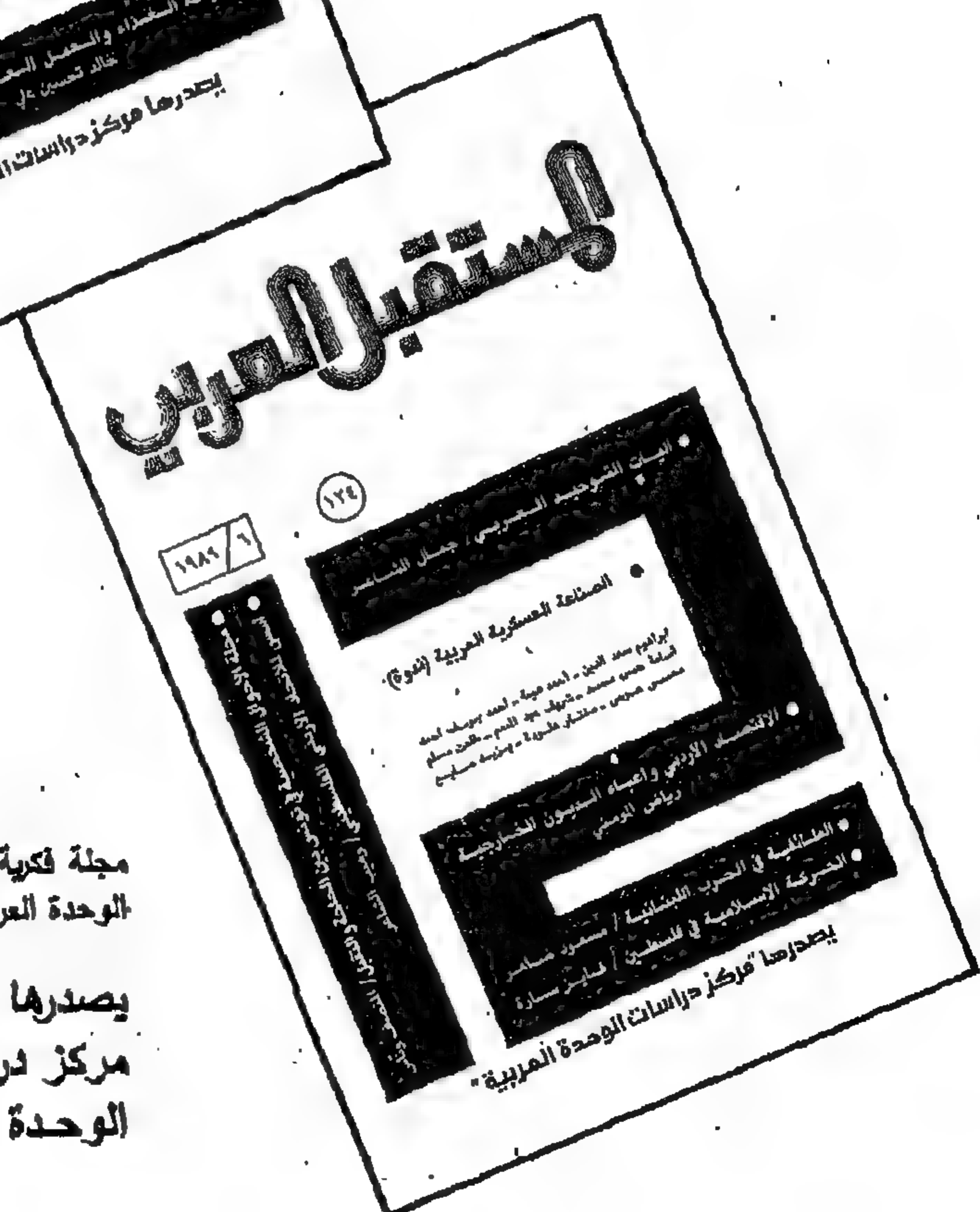
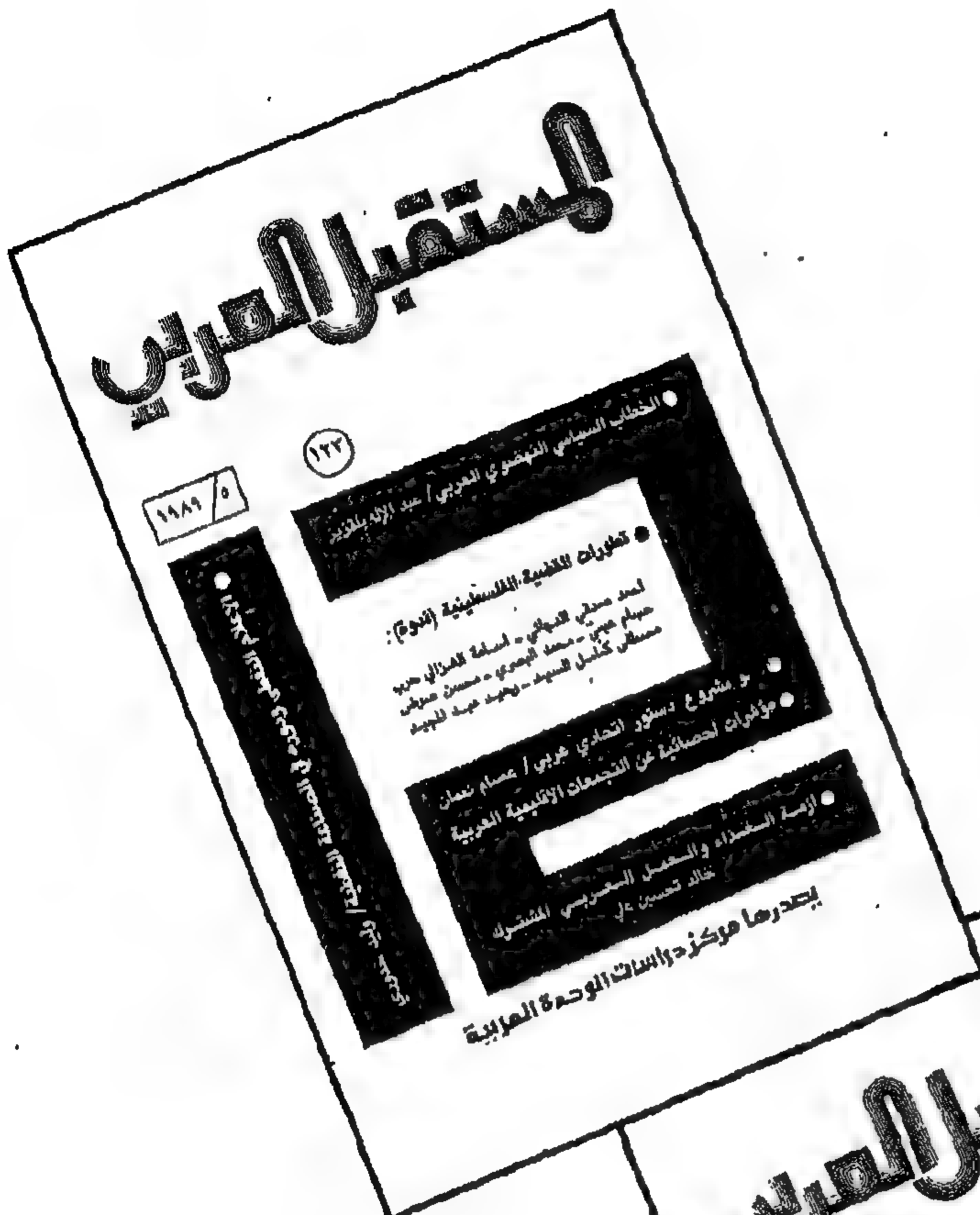
قضايا
فكرية

العدد

القادم

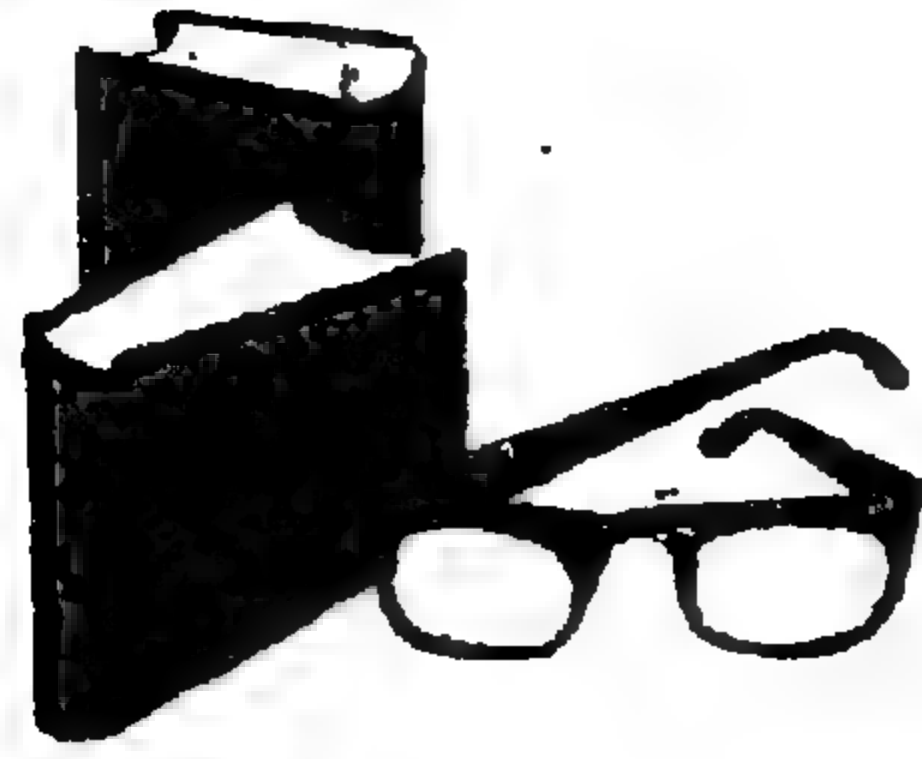
٩٠

الماركسية والثقافة



مجلة فكرية شهرية تعنى بقضايا
الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها
مركز دراسات
الوحدة العربية



قراءات وتعليقات

المجتمع والشريعة والقانون

السماحة والجهاد في الإسلام

الأقباط والقومية العربية

دراسات فلسفية

الحداثة في ميزان الإسلام

جماعات الجهاد الإسلامي

العودة التي ترتبط بفترات الإحباط الاجتماعي . وبهذه العوامل ، والأخير خصوصاً ، يرتبط ارتباطاً مباشراً ذبوع الدعوة المثشنة ، غير العقلانية ، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية .

ويشير المؤلف إلى أن هناك فارقاً دقيقاً ، لا يتبينه الكثيرون ، بين الدعوة إلى الإسلام والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، وإلى أن أحداً لم يتوقف للإجابة عن سؤال أساسي : ما هو المضمون الحقيقي للشريعة الإسلامية المراد تحقيقها ، وهل سيتوقف الأمر على إسداد النقاب أو الحجاب وقطع يد السراق الجائعين ، أم سيتعرض لقضايا أكثر أهمية لنا اليوم ، مثل الحكم : أفردى أم ديموقراطي ؟ جمهورى أم ملكى ؟ ، ومثل الاقتصاد : أيقوم على قوانين السوق أم على الخطة .. إلخ . والمشكلة في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية اليوم - كما يؤكد المؤلف - أن القائمين عليها المنادين بها هم على أحسن تقدير دعاة للإسلام : مبادئه وقيمه وأخلاقه ، وليسوا علماء متخصصين على ذراية بفن ضبط السلوك في المجتمع الذي يسمى بعلم القانون . ويترتب على اختلاط منهج الدعوة إلى الإسلام بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الآن مأزق مرتبط بأن هناك مستويات متعددة لما اصطلح على تسميته بالشريعة الإسلامية ، وهي مستويات تختلف في محتواها إن لم تتناقض أحياناً ، ومن هذه المستويات : مستوى النصوص القطعية في القرآن الكريم والنصوص القطعية التشريعية في السنة النبوية الشريفة . ومستوى الفقه الإسلامى ومستوى التاريخ السياسى الإسلامى .

الولاية والقضاة - قراءة في حوليات تاريخ مصر الإسلامية

تحت هذا العنوان يتتبع المؤلف بعض

المجتمع والشريعة والقانون

(كتاب الهلال - العدد ٤٢٦ - القاهرة - يونيو ١٩٨٦)

تأليف : د. محمد نور فرحات
عرض : حسين حمودة

يعرض

هذا الكتاب لقضية مهمة هي قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، التي ارتفعت أصوات المنادين بها في سنوات السبعينيات ، خصوصاً في مصر . وينهض هذا الكتاب ، في مناقشة هذه القضية ، على منهج جديد - كما يشير تقديم ناشره - " على المتحاورين حول هذه القضية ، وهو منهج البحث في التاريخ الاجتماعى " لتطبيق الشريعة " انطلاقاً من حقيقة أن النصوص لا تكتسب أبعادها الواضحة إلا بردها إلى السياق الاجتماعى الذى تبلورت فيه والواقع الاجتماعى الذى طبقت فيه وتعاملت معه " .

تطبيق الشريعة - بين هتاف الدعاة وحقائق العقل تحت هذا العنوان يؤكد المؤلف على أن أزمنا الراهنه في مصر والعالم العربى - إلى جانب كونها أزمة سياسة واقتصاد واجتماع وحضارة - هي أيضاً أزمة فكر وعقل ووعى وثقافة ، وضمن هذه الأزمة الأخيرة يشير إلى غلبة غلط الدعاية الحماسية لأفكار الآخرين ، والذي يمكن رده إلى مجموعة من العوامل التى أحاطت " بمجتمعنا وتشابهت حوله في فترة السبعينيات وأوائل الثمانينيات " ، ومن هذه العوامل ظاهرة الانفتاح الاستهلاكي التى أثرت - فيما أثرت - في " إحلال البوتيكات الثقافية في حياتنا الراهنه محل مؤسسات صنع الثقافة " ، وأيضاً من هذه العوامل غلبة العقل على النقل والترديد على التجديد ، كذلك العودة العاطفية الرومانسية إلى الماضى ، وهي

في مقدمة الكتاب يشير د. نور فرحات إلى أن من أبرز سمات العقل المصرى في العقدين الأخيرين ، ارتفاع حدة الجدل والنقاش - وليس الحوار - حول عدد من القضايا ، مثل : الهوية المصرية ، والشخصية القومية ، والأصالة والمعاصرة ، وسبل النمو الاقتصادى ، والديموقراطية والحريات العامة ، والعلاقة بالتراث .. على أن هذا النقاش يصبح أكثر حدة وانفعالاً حين يتعلق بقضية تطبيق الشريعة الإسلامية . كما يؤكد على أنه سوف يحاول أن يناقش هذه القضية بدون هذه الحدة وهذا الانفعال ، وإنما من خلال استخدام " منهج العقل " ، وأيضاً من خلال التركيز على محورين أساسيين : محور الوعى بالتاريخ ، ومحور العلاقة بين المصريين وسلطة الحكم ، وهي علاقة تاريخية تؤثر على كافة العلاقات الاجتماعية الأخرى .

ملاح تطور النظام القضائي في مصر الإسلامية والدول العربية الإسلامية بوجه عام ، وهو يخرج من هذا التتبع بحقائق ثلاث : الأولى - أن مفهوم استقلال القضاء كما نعرفه اليوم كان غائباً عن فلسفة الحكم وتنظيم السلطات في المجتمعات الإسلامية . والثانية - أن اختصاص القضاء الشرعي كان ينحسر بالتدريج مع تطور أحوال المجتمعات الإسلامية مخلصاً طريقه للقضاء الزمني أي لقضاء الولاة والأمراء بما يترتب على ذلك من انحسار مجال تطبيق الشريعة لصالح الاعتبارات السياسية والمصلحية . والثالثة - أن هذين العاملين السابقين تضافاً مع عوامل أخرى داخلية في تكوين النظام القضائي الإسلامي ذاته ، بحيث أدت إلى " إفساد القضاء وتغلب عوامل الهوى على عوامل الحق فيه " .

ويقدم المؤلف مجموعة من الوقائع التاريخية التي تدعم الحقائق السابقة ، مؤكداً على أن السلطة الواسعة والمتعسفة للولاة في مصر الإسلامية كانت تستند إلى تبريرات شرعية وأخرى قانونية ، ومتوقفاً عند أهم صور القضاء الزمني التي تحدثت عنها بإطناب كتب التاريخ الإسلامي عامة ومصر الإسلامية بوجه خاص ، ومنها " صاحب الشرطة " ، و " المحتسب " ، و " نظام الحجابة " . وعبر هذا التوقف ، يكشف المؤلف - خصوصاً للذين يطالبون بالعودة بالنظام القانوني والقضائي المصري لما قبل عام ١٨٨٣ - أن هذا العصر انعدمت فيه معايير الشرعية ، وغابت عنه تماماً ضمانات وحقوق الإنسان والمواطن .

الحس التاريخي ويقتطع عقل الأمة

نحت هذا العنوان يشير المؤلف إلى أن بحث الحس التاريخي لدينا ، أي إثارة فهمنا لقضايا الحاضر وأفكاره باعتبارها نتاج عملية تطور تاريخي متصل ، هو وحده الكفيل بحسم كثير

من الخلافات الفكرية التي ظللنا ندور في رحاها منذ مطلع هذا القرن ، ويؤكد على أننا نتحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية دون أن ندرك التمايز في التطبيق بين ما جرى عليه العمل في عصر الرسول (ص) ، وفي عصر الخلفاء الراشدين ، وفي عصر الولاة والملوك والأمراء - وهو تمايز واضح تماماً سواء في مسائل الحدود أو المعاملات أو السياسة الشرعية .

الشهود والحدود - ملاحظات

حول نظام الإثبات في الشريعة ويشير المؤلف إلى حقيقة أن النصوص المتعلقة بتنظيم السلوك الإنساني كما هي مدونة في بطون الكتب تختلف عن تلك المطبقة في الواقع الحى . ومن هنا فإن الجدال المستعر والدائر اليوم حول تطبيق الشريعة الإسلامية لابد أن ينتقل من مستوى النظر والتجريد والإيمان والتكفير إلى مستوى البحث الواقعي . ويعرض الباحث لنظام " الإثبات " في الشريعة الإسلامية " ، ولقضية " الشهادة والعقيدة " ، ولـ " الشهادة في صدر الإسلام " و " التطور الاجتماعي وشروط الشهادة " ، مقدماً بعض التحليلات والوقائع التاريخية المتعلقة بهذه الموضوعات والقضايا ، خالصاً إلى أن التراث القانوني الإسلامي ، منذ عصر الرسول (ص) حتى تطبيق التقنيات الأجنبية ، قد حافظ على حصر الحدود في مجال الزجر الديني ، ولم تكن العقوبات توقع في الغالب الأعم إلا بإقرار المتهم ، واعتمد هذا التراث على نظام الشهادة عندما كان الباعث الديني متغلباً في نفوس المسلمين . وعندما " تزعزع هذا الأساس الديني الراسخ " منذ أن أنعرف عمرو بن العاص بالشهادة في واقعة التحكيم الشهيرة ، لجأ الفقهاء إلى وضع حدود للشهادة والشهود ولعقوبة الحدود . ثم عندما تحولت الشهادة إلى احتراف وفسدت الدم تماماً

في العصر العثماني ، امتنع القضاء عن توقيع الحدود بشهادة الشهود : " فهل ما زال دعاة تطبيق الشريعة في وقتنا الراهن مصرين على توقيع الحدود بشهادة الشهود " ؟ .

الثوابت والمتغيرات في أحكام الشريعة

إذا كان الباحثون في الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية ، والمؤرخون للفقه الإسلامي ، يسلمون بأن مضامين الشريعة الإسلامية تنقسم إلى ما هو ثابت يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان ، وما هو متغير يتغير أحوال المجتمعات الإسلامية ، فإنه - كما يؤكد المؤلف - من الملاحظ في فترات الصحو والتقدم في المجتمعات الإسلامية تنكمش دائرة الثوابت حتى تكاد تنحصر في دائرة العقائد والعبادات والأصول الكلية للمعاملات ، وأنه في فترات التدهور العقلي تتسع دائرة الثوابت حتى تكاد تشمل كل ما قال به السلف من حلول تفصيلية كانت تناسب مجتمعاتهم وأصبح مجرد إثارتها أمراً مثيراً للدهشة في مجتمعاتنا اليوم . والتميز العاقل ، كما يؤكد المؤلف ، " بين ما هو ثابت من أحكام الشريعة الإسلامية وما هو متغير من هذه الأحكام (...) هو وحده الكفيل بهدائتنا إلى طريق التقدم في إطار أحكام الشريعة ومبادئها الكلية " .

ويقدم المؤلف ، هنا أيضاً ، مجموعة من الوقائع التاريخية ، في العصور الإسلامية المختلفة ، تبرز ما هو ثابت وما هو متغير في الشريعة الإسلامية ، وتؤكد أن النظم القانونية الإسلامية في التطبيق ، بما فيها الحدود والتعازير والمعاملات ، لم تقف جامدة تستعصى على قانون التغير ، نتيجة لأن النصوص كما تكتسب معناها من الواقع الذي ظهرت فيه ، فإن هذا المعنى يتجسم ويتحول إلى واقع حى من خلال التطبيق المتغير .

شريعة الله . والثانى - ما يمكن تسميتهم بالإسلاميين العلمانيين ، الذين يدعون المنطق الإيماني ، وينطلقون من منطلق علم الحضارة وفلسفة التاريخ . فالعودة إلى الشريعة - لدى هؤلاء - هي عودة إلى التراث والهوية ومعرفة الذات .. إلخ ، وإلى هذا الفريق الأخير يؤكد المؤلف أنه يوجه حديثه .

وعرض المؤلف لتقسيم فقهاء الشريعة والباحثين في تاريخها العقوبات الإسلامية إلى " حدود " و " تعازيز " . فالحدود هي العقوبات المقررة على أفعال مقررة شرعاً ، والتعازيز هي ما يراه ولي أمر المسلمين من أفعال ماسة بكيان الجماعة ولم يرد بشأنها نص تشريعى .

ويناقش المؤلف الأساس الذى بنى عليه تقسيم الجرائم والعقوبات إلى حدود وتعازيز فى المجتمع العربى فى صدر الإسلام ، لإلقاء بعض الضوء على مجموعة من الظواهر التى لازمت النظام الجنائى الإسلامى منذ نشأته وحتى تطبيق التقنيات الغربية فى مصر والبلاد العربية ، كما يقدم مجموعة من الوثائق القضائية المنتمية للوضع السابق على تطبيق التقنيات الأهلية فى مصر ، ويخلص من عرض هذه الوثائق إلى أن النظام الجنائى قبل تطبيق التقنيات الأهلية كان فى أغلبه تعزيزاً ، وكان خاضعاً لهوى الحكام فى غيبة أى معايير شرعية .

عن الشريعة والقانون وتطور أحوالنا الاجتماعية

يناقش المؤلف ، تحت هذا العنوان ، الذين يهاجمون مظاهر " التغريب " أو " التحديث " الثقافى فى مصر والعالم العربى ، منطلقين من أن ثمة غزواً فكرياً عاتياً تعرضت له حضارة الأمة وثقافتها " مثلما تعرضت أراضيها وأجواؤها ومياهها للجحافل والغارات والأساطيل " ، مركزاً نقاشه - بالطبع -

الإسلامى للمال " ، و " الهدف الاجتماعى والأدوات التشريعية " ، قبل أن يتوقف عند السياق التاريخى والاجتماعى لعقوبة قطع يد السارق ، فيشير إلى مجموعة من الملاحظات :

أولاً : أن هدف التشريع الإسلامى ، فى المراحل الأولى لنزول الوحي ، كان إقامة مجتمع إسلامى مستقر الدعائم .

ثانياً : أن أكثر مصادر القلاقل والحروب التى عانى منها مجتمع عرب الجاهلية كانت ترجع إلى الاعتداء على الأموال .

ثالثاً : أن أكثر ما كانت تقع عليه السرقات خطورة ، آنذاك ، هي الإبل والماشية وحيوانات الرعى ، أو - بتعبيرنا المعاصر - " مصدر الثروة القومية " .

ثم يعرض المؤلف للقيود والاستثناءات والحيل التى لجأ إليها الفقهاء ، فى المجتمع الإسلامى المتغير ، لمنع قطع اليد ، بحيث أصبح توقيع هذا الحد أمراً نادر الحدوث . وهذه القيود والاستثناءات والحيل مرتبطة بما رآه أكثر الفقهاء من أن الظروف الاجتماعية وحاجات المسلمين فى وقتهم تختلف عنها وقت تشريع الحد ، فأبقوا النص كما هو عليه واجب التطبيق فى الظاهر ، وأوجدوا عديداً من الاستثناءات تجعل تطبيقه نادر الحدوث فى الواقع .

" التعزيز والتسرات والمعاصرة "

يقسم المؤلف الداعين إلى " العودة " إلى تطبيق الشريعة إلى فريقين : الأول - يركن إلى حجج إيمانية ، فما دامت الشريعة شريعة الله ، ومادماً مأمورين بطاعة الله ، فنحن مأمورون بتطبيق

المقاصد والمصالح والنصوص يتناول المؤلف ، تحت هذا العنوان ، بعض الأحكام العملية التى ثار الخلاف حول ثباتها أو تغيرها فى الشريعة الإسلامية ، ومنها مسائل الحدود وإبطال الربا فى المعاملات المالية ، ويعرض لموضوعات : " النص والمصلحة " ، و " المنطق الخاص بتطور النظم " ، و " مستويات أحكام الشريعة " ، و " النصوص وتبلور الأحكام الشرعية " ، و " التدرج فى الأحكام الشرعية ومقتضاه " ، و " الحد فى واقع المجتمع " ، قبل أن يشير لبعض التطبيقات القضائية فى تاريخ مصر الإسلامية ، والتى توضح أن عادات وأخلاق المصريين فى القرن السادس عشر الميلادى ، أى بعد حوالى تسعة قرون من نفاذ النص الشرعى وتطبيقه ، كانت تجرى على غير مقتضى النص . ويخلص المؤلف إلى التساؤل : هل المنهج الأكثر صواباً لنا أن نرجع إلى مقاصد الشرع نعملها بأنسب الوسائل الملائمة لعصرنا ؟ أم أن نأخذ بالنصوص والقواعد والاستثناءات والتخريجات التى وضعت فى عصور أخرى ، وانتهت فى التطبيق إلى " تفويت المقاصد " ؟ .

" والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما "

تحت هذا العنوان يؤكد المؤلف - ابتداءً - على مستويات نظرية ثلاثة لا بد أن نأخذها فى الاعتبار عند الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية : مقاصد الشرع ، ثم الأدلة الشرعية أى المصادر التى نستطيع بواسطتها أن نعلم أننا مأمورون بفعل معين أو منهيون عن فعل معين ، ثم المستوى الثالث المتعلق بالتطبيق الفعلى لهذه الأحكام والتكليفات ، عندما يتعلق الأمر بالسلوك الفعلى للناس فى معاشهم وأرزاقهم وحياتهم وظروفهم وما استجد عليهم وماتغير من واقعهم . ويعرض المؤلف لـ " التصور

علي الجانب القانوني أو التشريعي في هذه القضية . ويؤكد المؤلف على أن نشوء نزعة التفريب في المجتمع المصرى ، والعربى ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، لم يكن من قبيل الرفاهية الفكرية ، بقدر ما كان أمراً ألحّت عليه الظروف الاجتماعية والاقتصادية والحضارية . ويعرض لهذه الظروف ، فيرصد مظاهر التحول الاجتماعى فى مصر (التى يرى أنها بدأت قبل عهد محمد على وقبل الحملة الفرنسية) ، ويقول إنه كان طبيعياً مع هذه التغيرات الاجتماعية التى استحدثت على بنية المجتمع المصرى أن يتغير مضمون العلاقات القانونية فى ذلك الوقت . ثم يعرض للتنمية وقضاء المجالس فى القرن التاسع عشر ، وأقول اختصاص المحاكم الشرعية ، وبداية إنشاء المحاكم الأهلية ، مؤكداً على أن من ينادون - الآن - بالعودة إلى تطبيق الشريعة يبدون وكأنهم ينادون بالعودة إلى ما قبل كل التغيرات الاجتماعية التى تمت فى مصر منذ أوائل القرن الثامن عشر .

" المأساة والمهابة والطريق إلى النجاة "

وتحت هذا العنوان ، المسجوع ، يشير المؤلف إلى أن ما قد سرده ، فى تأملاته حول قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، قد أوضح الحقائق التالية :

١ - أن ما يتردد من ادعاء بأن الشريعة الإسلامية كانت فعلاً وتطبيقاً هى النظام القانونى النافذ فى البلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر هو قول يفتقر إلى الدقة التاريخية .

٢ - أن الشريعة الإسلامية ، بينما كانت من الناحية الرسمية والمعلنة هى الشريعة العامة للبلاد ، كانت من الناحية الفعلية محل نظر .

٣ - أن من الخطأ النظر إلى الشريعة الإسلامية على أنها كيان متكامل مقدس من الأحكام الشرعية

القانونية واجبة التطبيق التى يؤثم تاركها ويثاب من يأخذ بها .

٤ - من الخطأ ، أيضاً ، الزعم بأن الشريعة الإسلامية قد توقفت تطبيقها فى مجتمعنا فى أواخر القرن الماضى نتيجة قرار عفوى بتطبيق التقنيات الغربية انسباقاً وراء موجة " الغزو الفكرى " .. إذ واقع التاريخ يشهد أن تطبيق هذه التقنيات قد قام بالتدريج مصاحباً لعملية طويلة من التغير الاجتماعى والاقتصادى .

ويعرض المؤلف لجذور التيار الدينى فى مصر ، فى أوائل هذا القرن ، ولنمو الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية ، ثم يتوقف عند أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات فى مصر ، راصداً " عوامل المأساة " متمثلة فى هزيمة ١٩٦٧ ، وافتراق جماعات المصريين شيعاً وأحزاباً فى تفسير الهزيمة ، وبدايات المد الدينى ، والعزوف عما يبدو " فى ظاهر الدنيا من عوارض " والتفوق داخل يقين الآخرة الذى وجد المناخ السياسى - الخارجى والداخلى - الذى يغذيه ، ثم تطبيق ما سعى بسياسة الانفتاح الاقتصادى وما أسفر عنها من زيادة الإحباط لدى جماهير الفقراء ، وأخيراً قيام بعض المثقفين بإمداد الحكام بالتبرير النظرى والقانونى للظلم والقهر والاستبداد .. وفى هذا المناخ كله تصاعد الحديث - الذى لا يسمح بالنقاش - عن تطبيق الشريعة .

ويرصد المؤلف ما يراه " طريق النجاة " فيؤكد على قيمة العمل ، والعدالة الاجتماعية ، والديموقراطية . وعلى مبدأ " أن الدين لله والوطن للجميع " .

(المصريون والقانون - رؤية لبعض الأبعاد الأربعة للأزمة القانونية المعاصرة)

ويشير المؤلف إلى أن هناك أهدافاً ثلاثة للتشريع - أى تشريع : النظام ، والعدل ، والحرية . ويعرض لهذه القيم

فى تاريخ مصر القديم والحديث ، حيث تم إهدار هذه القيم لصالح الحكام والغزاة ، مما أوجد " عادة تاريخية " للمصريين فى مواجهة القانون الرسمى الظالم ، هى أن يصطنعوا لهم قانوناً فعلياً De - Facto آخر ، يطبقونه من وراء ظهور الحكام ، وكان هذا هو المخرج الوحيد للحفاظ على الوحدة السياسية الشكلية للمجتمع المصرى . وإن كان المصريون (فى الفترات الاجتماعية التى يسود فيها مشروع حضارى يأخذ المصلحة الاجتماعية للفقراء خاصة بعين الاعتبار) . يتخلون عن عاداتهم التاريخية فى التشرنق الاجتماعى وينفتحون على مجتمع الدولة الكبير ، ويخضعون لمعاييره العامة المتمثلة فى القانون الرسمى عن رضا وقناعة (ويستشهد هنا بفترة محمد على) .

ويلاحظ المؤلف أن أخطر افتتات على حريات (الأفراد) فى تاريخ مصر المعاصر ، تمثل فى أمرين : أولهما قانون الطوارئ ، وثانيهما الاختصاص الموسع للقضاء العسكرى . ثم يلاحظ انحسار لشريعة الإسلامية كرجبة شعبية تزكيتها قيمة العدل فى الاتجاه التشريعى فى السبعينيات ، وأيضاً ظاهرة ازدواجية النظام القانونى - الظاهرة الملازمة لغبية العدل كقيمة تشريعية - فى الفترة نفسها . وفى ظل " الفوضى القانونية " التى سادت فى فترة السبعينيات ، وفى ظل سقوط كل أقدعة الهيبة و الوقار عن القانون الرسمى ، ارتفعت الدوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، كرجبة شعبية تزكيتها السلطة تارة ، وتعارضها تارة ، لأسباب سياسية لحظية .

**

وفى نهاية الكتاب يقدم المؤلف بحثاً عن " الدور السياسى للجماعات الهامشية فى مصر - بحث فى التاريخ الاجتماعى لجماعة الجعيدية والزعر " . وهو بحث مستقل عن المحور الأساسى للكتاب .

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية والديموقراطية والابداع

صدر منها :

• **الكتاب الأول (من الذي يحكم مصر ؟)**
دراسات نظرية وتطبيقية حول مفهوم الدولة ، وطبيعة الدولة المصرية وتطور السلطة الحاكمة .. وعلاقة ذلك بالوضع الاجتماعى والطبقى .. ودائرة حوار حول طبيعة أنشطة السلطة فى المرحلة الملكية والناصرية والساداتية حتى الآن .. وقراءات وتعليقات حول الموضوع .

• **الكتاب الثانى (مصر بين التبعية والاختيار الاشتراكى)**
محاولة لتحديد المعنى الدقيق للتبعية والنظريات المختلفة حولها وأثارها على الأمن القومى .. والمديونية الخارجية وأوضاع مصر الاقتصادية والاجتماعية والقيمية، مع معالجة خاصة لعلاقة مصر بصندوق النقد الدولى .. والبناء الاستراتيجى والعسكرى الأمريكى فى المنطقة .. وناقشت دائرة الحوار مخاطر التبعية والبرنامج الوطنى للمواجهة .

• **الكتاب الثالث والرابع (أزمة النظام الرأسمالى فى مصر .. لماذا .. وإلى أين)**
تطور الرأسمالية المصرية .. شرائحها البنائية والزراعية والصناعية والتجارية - البيروقراطية والطفيلية والوطنية ، قضايا محللها من زواياها المختلفة ١٦ دراسة مدعمة بالإحصائيات والبيانات .
وندوتان حول جذور أزمة النظام الرأسمالى فى مصر ، ومستقبل الرأسمالية فى العالم النامى .

• **الكتاب الخامس (الطبقة العاملة المصرية .. التراث . الواقع .. أفق المستقبل)**
الطبقة العاملة المصرية فصيلة مناضلة أساسية من فصائل النضال الوطنى والديموقراطى والاجتماعى طوال تاريخنا الحديث ، هذا الكتاب يدرس أوضاع الطبقة العاملة المصرية ، وتتضمن دراسات العدد محاور أساسية " (البنية ، التأثيرات الخارجية ، مستوى المعيشة ، الحركة السياسية ، التشريع ، الرعى والمستقبل) .

• **الكتاب السادس (الصراع العربى الصهيونى .. الجذور والمواقف)**
يخرج هذا الكتاب عن مناقشة القضية المصرية إلى مناقشة قضية عربية مصرية ، هى قضية الصراع الصهيونى .. فيرصد فى تسع دراسات الجذور النظرية والممارسات العملية للمشروع الصهيونى . ويتناول فى عشر دراسات موقف الأنظمة والقوى العربية فى مواجهة المشروع الصهيونى .

• **الكتاب السابع (مستقبل الصراع العربى الصهيونى - الانتفاضة الفلسطينية إلى أين ؟)**
يستكمل هذا الكتاب الكتاب السادس ، فيرصد - فى دراساته ، ومتابعته ، وشهاداته الخمسين - الاحتمالات الممكنة لمستقبل الصراع العربى الصهيونى . ويقدم تجميعاً متكاملاً لرؤى أبرز المفكرين والباحثين السياسيين العرب لآفاق الصراع العربى الصهيونى .

السماحة والجهاد

فى الإسلام *

سانسونى ، روما ، ٧٤ ، باللغة الإيطالية - ١٢١ صفحة

تأليف : بيانكا ماريا

عرض وتعليق : أحمد صادق سعد

مؤلفة

هذا الكتاب الصغير السيدة الدكتورة بيانكاماريا اسكارتشيا أمورتى ، الأستاذة فى معهد الدراسات الإسلامية بجامعة روما ، ولها عدد من المساهمات الأكاديمية الهامة فى تاريخ الفكر الإسلامى وخاصة إيران - كما لها دور قيادى فى تحرير مجلة علمية نسائية صادرة فى إيطاليا ، ونشرت فيها دراستين قيمتين عن المرأة فى الإسلام والمرأة الفلسطينية .

ورغم أن هذا الكتاب موجه إلى القارئ الإيطالى ذى الثقافة المتوسطة ، إلا أن مادته معتمدة على معلومات غزيرة ولفترات عميقة ، وتدور فكرته حول دحض ما يشاع فى وسائل الإعلام والثقافة الأوروبية عن تعصب المسلمين الدينى والعنصرى وما تزعمه الدعاية من أن الإسلام يحتوى فى جذوره ونظريته وتقاليدته دفعا للمؤمنين به إلى الاعتداء على غيرهم وقتالهم لمجرد الاختلاف الدينى معهم .

وإذا كان عدد من المستشرقين الآخرين يدافعون أيضا عن القيمة الإيجابية للفكر الإسلامى والعربى ، فكتابات الدكتورة اسكارتشيا تتميز بعاطفة حارة وصداقة حقيقية نحو الشعوب العربية ، وبفهم عميق لنضالها من أجل إيجاد طريقها الخاص إلى التقدم .

ويتكون الكتاب من عرض تحليلى ذى ثلاثة فصول ومن ملحق كبير يحتوى على نصوص مستخرج أغلبها من أصول

عربية وإسلامية تؤيد الأطروحات الرئيسية الموجودة فى التحليل .

وتحت عنوان " الإسلام والغرب " يتناول الفصل الأول أسباب الصورة المشوهة عن الحضارة الإسلامية التى تشيع فى أذهان الغربيين ، والتى تجعل من اللقاء بين الحضارتين تصادما . وفى حين أن الكنائس المسيحية الشرقية أبدت منذ البداية تفهما رغم الاختلاف ، إلا أن المؤسسة البابوية عملت على بناء تركيب فكرى عدائى بهدف تأكيد

سلطتها الدنيوية وتقويتها ، وتلاحم جهودها مع النشاط التوسعى الأوروبى بادئا من الحروب الصليبية حتى الغزوات الاستعمارية فى القرنين الأخيرين ، واستطاعت النظريات المبررة للعدوان عن تفوق الرجل الأوروبى وانحطاط المسلم وبربريته أن توجد جوا ذهنيا عاما لدى الأوروبيين يرى الإسلام ديناً غير روحى يربط بين المؤمنين وبين حكامهم برباط التعصب الجاهل .

وترجع الكاتبة عدم التفهم الأوروبى للإسلام إلى بعض الأسس ، وأولها أن المسيحية واليهودية تجدان صعوبة فى اعتبار محمد (صلعم) نبيا وخاتما للمرسلين - إذ أن ذلك يتخطاهما . هذا فى حين أن الإسلام يعترف بأهل الكتاب وأتبيائهم التوحيديين .

والأساس الثانى لذلك التصادم هو أن القوى الغربية التى حاربت الشرق منذ ظهور الإسلام كانت قوى أجنبية عن المنطقة ولم تستطع أبدا أن ترسخ جذورها فيها ، فى حين أن اندماجا ثقافيا ودينيا سريعا بين أهاليها والعرب الفاتحين حدث وأدى إلى الاستعراب .

ثم تتناول الكاتبة الفرق الجوهرية بين النظريتين الإسلامية والمسيحية عن السلطة - وفى حين أن العصر الوسيط المسيحى كان يرى الملك مختارا من الله ووكيله على الأرض ، فالملك فى جوهر الإسلام هو الله ولا كنيسة ولا كهنوت فى الإسلام ، بل هى دولة ينتمى رعاياها إلى نفس العقيدة ، وليس الخليفة إلا جهازاً تنفيذياً للأمة التى بايعته ويخضع له المؤمنون طواعية ، وكأن نظرية السلطة فى الإسلام تقوم

* هذا العرض هو آخر ما قدمه لنا المناضل أحمد صادق سعد قبل الرحيل .. بعد أن ظل يقدم للحركة السياسية والاجتماعية المصرية ، طوال نصف قرن ، عصارة جهده الفكرى واجتهاداته الخلاقة ، على مختلف الجبهات .. تحية لروح أحمد صادق سعد : مناضلاً ثابتاً .. ومفكراً جاداً .. ومثلاً يحتذى فى الجدية والمثابرة والمعاناة .. من أجل الطبقة العاملة .

أن الفكر الإسلامى يرى فى الفرد نقطة الإنطلاق ولكنه ليس نقطة الوصول ، كان الإسلام اكتشف المجتمع كمكان مثالى لمعبر الفرد عن نفسه ، ولذا يشكل الواجبات والحقوق الفردية بقايس اجتماعية حتى يشمل فى هدفه البشرية كلها ، ويكسب المجتمع الإنسانى بعدا دينيا .

فالجهد واجب الأمة لأنها تستهدف تحويل العالم إلى مجتمع إسلامى ولكنه ليس بالطريقة التى يراها كل مؤمن على حدة ، بل طبقا للأشكال والتوقيت والمناسبة التى تقرها السلطة ، ومن هنا يمكن تسميته " حربا شرعية " ويصبح الجهد شكلا من أشكال المساهمة التى يأتى بها الفرد فى قيام الدولة ، ويحوى المجتمع الإسلامى بين جوانبه مجموعات عديدة من غير المسلمين ، وأخرى من الذين لا يتفقون مع مذهب الحاكمين ، ولكن لم يحدث إلا نادرا أن تحول الجهد إليهم . وفى العصور المعاصرة بصفة خاصة ، فالجهد اتخذ مضمون الحرب الدفاعية الوطنية .

والفرق بين الجهاد الإسلامى وبين الحملات العسكرية الدينية المسيحية أن جيش الجهاد الإسلامى كان دائما جيش دولة على خلاف الجيوش الصليبية مثلا ، أما الأجهزة المسلحة المكلفة بالإبقاء على النظام الداخلى فهى من المرتزة والعبيد فى أغلب أحوال الحكومات الاستبدادية . وعند تكوين الجيوش الحديثة لدى الدول العربية المعاصرة ارتبطت المفاهيم الوطنية للجهاد بدور تلك الجيوش . ويبدو أن هذه المفاهيم انتقلت إلى عمليات الفدائيين فى أحوال الانفصال بين الجيش الحكومى وبين المحافظة على الأمة .

وفيما يتعلق بالسياسة الدولية ، فمع أن الإسلام لم يتخل عن مفهومه الكونى الشامل فى مثالياته ، إلا أنه

يستحقون الاضطهاد والاحتقار ، وحيث أن انتصارات الجيوش الإسلامية والنزعة فى العهد الأقرب أحداث لا يمكن إنكارها ، فقد أقام المفكرون الغربيون تفسيراً لها فيما زعموه من قسوة وغضب يختص المسلمون بهما ، وأنكروا دور الحضارة الإسلامية فى تطوير العلم والفلسفة وأرجعوه إلى تأثير أصولها الإغريقية ، ورأوا فى الموقف الفكرى الإيجابى الذى يتخذه الإسلام من المتع الدنيوية عملا شيطانيا ، وفى عدم وجود عقدة الجنس فسقا .

وتختتم المؤلفة هذا الفصل بأسفها على أن ثمة أيضا فى نظرة بعض الماركسيين للتاريخ ميلا إلى البحث عن الحلول لمشكلات الشرق فى إطار الهياكل النظرية الغربية ، الأمر الذى يدل على عدم التفهم الكامل لخصوصية الثقافة والتراث الشرقيين .

وعنوان الفصل الثانى " الحرب المقدسة " وفيه تجيب الكاتبة على التساؤل المنتشر لدى العديد من الأوروبيين بخصوص الإسلام وهو " هل يمكن اعتبار هذا الدين غير عنيف وبالتالي غير متعصب رغم أنه يضع أمام أمته واجبا أوليا وهو الجهاد أى الحرب ؟ وهل من المستطاع أن نرى غير عدوانية ولا ديمقراطية الدولة التى تقوم على هذا المبدأ ؟ "

وتبرز المؤلفة هنا بقوة ما أشارت إليه فى الصفحات الأولى بخصوص الطبيعة الاجتماعية للإسلام ، وصحيح أن الإسلام مثل اليهودية والمسيحية = يعتبر العلاقة بين الإنسان وبين الرب قضية تخص الفرد من حيث التزامه بالطقوس والواجبات الدينية ، وبهذا يعطيه قيمته ويحمله مسئوليته عن مصيره ويفتح الباب نحو مساواة بنى البشر ، غير أن هناك فرقا أساسيا وهو

علم شكل من أشكال التوافق الديمقراطى بين الأمة وبين من يتولى تفسير الشريعة . ورغم أن هذه العلاقة قد رأت فى التطبيق العملى والتاريخى تعديلا - إلا أن أساسها الفقهى أن القائمين بالحكم ليسوا تعبيرا عن طبقة اجتماعية واحدة ، بل عن وظيفة يتولونها لصالح الكل . وبالتالي فالصراع الطبقي هنا يسلك مسالك مختلفة عن المعروفة والمعتادة فى الغرب الأوروبى .

وكذلك فمفهوم التوكيل الإلهى للحاكم غريب عن الذهن الإسلامى ، ورغم أن الخليفة شخص واحد ، فإنه فى الوقت نفسه طرف فى علاقة تعاقدية مع الأمة يتولى بمقتضاها الواجبات الملقاة عليها - ومن هنا أيضا الاختلاف مع الهيكل المسيحى الذى يرى تميزا واضحا بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية ، ويجد صعوبة فى تفادى اغتراب الجماهير عن ممارسة السلطة لأنه يفتقر إلى النظام الذى يسمح بتمثيلها .

وفيما عدا الشهادة (لا اله إلا الله محمد رسول الله) فالإسلام يشترط المصلحة الاجتماعية فى تطبيق قواعده ويدفع الإيمان بالله ورحمته المسلم إلى الاهتمام بشئون دنياه باعتبارها الحقيقة الاختبارية الوحيدة ، وإلى السعى للسعادة على الأرض والتمتع بخيراتها طاعة للرب ، فمفهوم الإسلام لأمر الإنسان مفهوم إيجابى .

وعملت المؤسسة المسيحية الأوروبية على تحويل نقط الاختلاف تلك إلى عازل من الرقض ، رغم أن المسلمين من جانبهم لم يتخذوا هذا الموقف بصورة عامة . وفى جهدها لإنكار الرسالة الثورية التى قام بها محمد بن عبد الله لقبته تلك المؤسسة بالنبي المزيف ، واعتبرت عدم الاعتراف بالتثليث شرا ، والمؤمنين بالإسلام مشيرين للفتنة

قبل التعايش مع الأنظمة الخارجية والأعيان التي سادت في غير أقاليمه باعتبارها كيانات سياسية لها الحق في الوجود ، ولم يستشعر الإسلام قيودا واضطهادا بسبب هذا الوجود الغريب عنه إلا في التوسع الاستعماري الذي فرض سيطرته على الشعوب الإسلامية . ومن هنا ، فالنظرة المعاصرة للجهاد مرتبطة أوثق الارتباط بالنضال الوطني .

وفي الفصل الثالث تعالج الكاتبة " الاعتدال والتعصب داخل الأمة الإسلامية " ، فتبرز وجود ألفاظ عديدة منتشرة في الأصول ، وخاصة القرآن الكريم ، تدعو إلى الرحمة واللفظ لأنهما من صفات الله تعالى ويتخذها المؤمن مثلا أعلى يسعى إليه . فالاعتدال والسماحة يكونان الموقف النفسى الذى يرفع الإسلام أنصاره إليه في وعيهم لحدود الانسان وللعناية بالدنيا دون عقد أو اغتراب ، غير أن الاعتدال أيضا يميز الواقعية السياسية للإسلام منذ عصره الأول ، بل يميز الصفوف العربية اليوم إزاء قضية الشرق الأوسط ، ولاتستثنى منها الكاتبة عرب فلسطين الذين يحملون تراثا طويلا من التعايش مع مختلف الطوائف غير الإسلامية ، وتلاحظ الدكتور أسكارتشيا أن التعبير الشائع لدى الفقهاء عن التعصب هو " الغلو " أى التطرف ، ويحدثه تشعر الأمة أنها معرضة للخطر .

وتنهض الكاتبة ضد الدعاية التى تصور الإسلام باعتباره ديناً شديداً القيود الشرعية فخلق أى حياة روحية ثرية بالخوافز أو منع بحث الإنسان عن التجارب الجديدة ، وعلى النقيض فالإسلام لم يعرف ذلك الجمود الشديد فى العبادات والطقوس الذى أصبح قانوناً أعلى عند اليهودية مثلاً ، والصعوبة الحقيقية تكمن فى الإدراك الغربى لمفهوم الدين باعتباره متعلقا بالروح فقط وبالعلاقات الفرد بالعالم الآخر دون غيره . فى حين أن الإسلام يعالج

أيضا العلاقة بالمجتمع بل ويعبر عن نفسه من خلالها . ومن هنا نجد أن التأملات والاستنتاجات الفقهية الإسلامية تتخذ سبيلا قانونيا فى حين أنها تؤدي فى المسيحية إلى الميدان الغيبي الثابت .

وإذا كان بعض المستشرقين قد أرحوا للإسلام مع التركيز على اضطهاد متصوفيه ، فالحقيقة أن الحوادث الدالة على ذلك نادرة ، وفى الأحوال التى وقعت ، فالسمة المشتركة العامة لسببها أن المتصوف ادعى أن الحياة الروحية المعينة التى اتخذها لنفسه هى السبيل الأمثل إلى خلاص الجميع ، وبالتالي تقدم بديلا عن الشريعة ، وحيث أن الإسلام لا يقبل فضلا من مؤمن على مؤمن (إلا بالتقوى) وجميع المؤمنين فى نظره سواء ، ونظرا لأن درب التصوف يتطلب تغلباً على الذات وجهداً لا يستطيع بذله إلا الصفة ، فالدعوة إلى أن يصبح أحد السبل المتصوفة قانونا عاما يقيد الجميع تتعارض مع المفاهيم الإسلامية الأساسية ، وعليه يكون قهر السلطة لذلك المتصوف تأكيداً لمبدأ دين الفطرة والمساواة ، وقد أعدم العلاج لاتهامه بالغلو على هذا الأساس ، ولكن الضرر لم يلحق بسائر المتصوفين الآخرين فى عصره .

وتنتقل الكاتبة من هذه النقطة إلى الحركة المعارضة فى المجتمع الإسلامى وتبين المفارقة بينها وبين أشكال الصراع الحزبى والطبقى الذى يجرى فى الغرب ، فسمة الشمول الاندماجى فى أمة الإسلام سمة مستمرة تبرز رغم الخصوصيات القومية والحكومية ، وكون المجتمع الإسلامى يضع درجات الأشخاص حسب الوظائف الاجتماعية التى يقومون بها - وهى وظائف مفتوحة أمام الأفراد المنتمين إلى الطبقات المختلفة ، أمر يجد صعوبة فى التحليل وتباعد فى أحوال كثيرة بين المناهج الموضوعية وبين الحركة الاجتماعية كما تظهر .

والواقع أن حركات المعارضة فى

المجتمعات الإسلامية تقدمت على الأغلب باعتبار نفسها حاملة التفسير الصحيح للقرآن والسنة وتطالب لنفسها بالسلطة التنفيذية أو الملك ، ولكن دون أن تدعى تغيير جذور النظام ومع البقاء فى محيط الأمة وإطارها . ومن هنا كانت هذه الحركات ذات حدود فى أهدافها وتستبعد الإمكانية الثورية بالمعنى الماركسى للكلمة ، فالمعارضة ترجع المظالم والأزمات إلى سوء السلطة أى إلى التنفيذ الخاطئ لما تحويه الأصول والشريعة دون أن تناقش أهمية وجود رأى للأمة وسلطته ، ونرى الحكم القائم حينئذ يتهمها بأنها تريد مشاعية الأموال والنساء قاصداً أنها تستهدف تغيير المجتمع وإقامة شكل جديد لنظام العلاقات الاجتماعية . وفى هذه الحالة ، فقد يحدث أن كل من المعارضة والسلطة القائمة تعلنان الجهاد ضد بعضهما ، وهو جهاد يمكن أن يسمى داخلياً .

وهنا أيضا تبرز الكاتبة العلاقة بين المعارضة والسلطة القائمة بالمقارنة مع الصراعات الغربية ، ففي الشرق الإسلامى يلعب الإمام دورا بارزا باعتباره جامعاً فى تمثيله للأمة أو إرادتها بين تفسير الدين وبين قيادة الدنيا ، وتكون حركة الجماهير خافتة ، وكذلك يلاحظ دوام بعض الشعارات السياسية الاجتماعية التى توحى بالرغبة الشاملة فى التجديد الاقتصادى ، غير أن التراث الإسلامى الخاص بامتلاك الأمة للخيرات (المال مال الله) يجعل من الصعب التمييز الدائم بين ما تريده المعارضة وما تريده السلطة ، هذا بالإضافة إلى أن المجتمع الإسلامى قد قبل دائما اختلاف الرأى داخله بل ووجود المذاهب والشيخ دون أن تمس وحدته السياسية .

وعلى هذا الأساس فحركات العنف والتعصب التى ظهرت هنا وهناك فى الشرق الإسلامى ليست فى الحقيقة نابعة من الخلفية الحضارية والثقافية الإسلامية ، بل رد فعل " متفرد "

للعنوان الأوروبي الاستعماري ، وهو رد فعل الولوج الكامل في الميدان العلماني والديموقراطي للثقافة المعاصرة مع تأكيد العودة إلى التراث الخاص . ويعمل الاستعمار على الاستفادة من هذا الوجود المتناقض في الحركات المتعصبة ، كما أن الدعاية الإسرائيلية تلتقط البراهين التي تجدد الآذان الصاغية في الغرب لترمي العرب بالبربرية وحب العنف والعنوانية والتعصب الديني والعنصري .

وكنتيظ ، تجدد الكاتبة في حركة المقاومة الفلسطينية عملية تسير في مكوناتها نحو التلاحم بين التراث الحضاري والثقافي الإسلامي وبين إيجاد الحل للمشكلات التي تثيرها قضية التحرر الوطني باعتبارها أمرا إيجابيا وحررها التحريرية أصبحت أداة لتوحيد الجماهير وتسييسها مع التمسك بمبادئها النضالية ضد السيطرة التركية والإنجليزية بعدها ، وبتراث التعايش بين الأديان الثلاثة التي تقدر الأرض الفلسطينية ، فحركة المقاومة الفلسطينية تقدم مثلا لاحتمال الربط الوثيق بين الماضي والدين وبين التقدم التقني والفكرية التقدمية (بل الاشتراكية) رغم صعوبة أوضاعها وتعقيداتها المركبة ، وبهذا ترفض أي تعصب داخلي وأي تطرف مستورد .

حصرت الكاتبة دراستها في المستوى الثقافي الفكري ، ورغم أن هذا يجعل القارئ لبعض مواضع الكتاب هنا أو هناك يتساءل أحيانا عن علاقة الظواهر الصحيحة التي يتذكرها بالأرضية الاجتماعية الاقتصادية الشرقية ، إلا أنه بالتأكيد يستفيد من الاطلاع على هذه المحاولة الشاملة والعميقة والصادرة من العلم والقلب معا ، لتقريب المفاهيم الثقافية والحضارة الإسلامية إلى الرأي العام الإيطالي . وقد وضعت الأستاذة إيسكارتشيا يدها على نقاط المفارقة مع الحضارة الأوروبية التي استغلتها مصالح أنانية غربية بتشويهها لتحويلها إلى

مصادر عدا ، ورفض إزاء الشعوب الإسلامية وأسلوب حياتها وطريق نضالها من أجل التقدم . ولذلك يعتبر الكتاب مساهمة ممتازة لصالح شعوبنا ، وخاصة بالنسبة للإطار الحالي لقضاياها ، ونقصد بالتحديد إطار النزاع العربي الاسرائيلي والحملة المستمرة المسعورة والهائلة التي يشنها الإعلام الصهيوني ضد الماضي والحاضر الإسلاميين ، حتى يبرر وقوف الحكام الاسرائيليين الوحشي في وجه حقوق العرب في الاستقلال وتقرير مصيرهم .

غير أننا نخالف الكاتبة في بعض النقاط ، نكتفي هنا بذكر أهمها ، ففي الجزء الخاص بحركة المعارضة في المجتمع الإسلامي أبرزت طبيعتها القومية في دور الإمام وتكلمت (مثلا بخصوص طائفة الحشاشين الاسماعيلية) عن عدم اشتراك القاعدة في الاختبارات الأساسية " ص ٥٣ " . وفي رأينا أن الكاتبة لم تدرك هنا بصورة كافية الدور الإيجابي للرأي العام في المجتمع الشرقي ، ومن الأحاديث الشريفة المعروفة : " من يرى منكم منكرا فليغيره بيده وإن لم يستطع فليسلنه وإن لم يستطع فليقلبه وهذا أضعف الإيمان " . وفي كثير من الأحيان نجح الرأي العام وإن اتخذ شكلا سلبيا في تقوية بعض الاتجاهات المعارضة بل ومساندتها في تولي الحكم ، ويقدم التاريخ المصري أمثلة عديدة لهذا ، ورغم وجود تنظيم قاعدي وقنوات مرسومة لإيصال موقف الجماهير إلى القيادة المعارضة إلا أن ذلك الرأي العام الهلامي مكن الفاطميين مثلا من قلب الحكم الإخشيدى ، ومحمد علي من الاستقلال عن السيطرة العثمانية ، وحال دون انضمام مصر إلى قيادة الشرق الأوسط ، ودفع عبد الناصر إلى إسقاط البنود السلبية في اتفاقية الجلاء (الارتباط بتركيا) من الناحية العملية . وفي ص ٥٨ قالت الكاتبة " ورغم ما في هذا من التناقض الغريب فهي

النحل المخالفة التي وقفت مواقف متخلفة إزاء العدل الاجتماعي الذي يبقى على العكس في السنيبة تطلعا قائما ومعروضا دائما باعتباره ممكنا . " وفي تقديرنا أن هذا الحكم غير دقيق في عموميته ، وإذا اسقطنا من الحساب عديدا من الحركات الخارجية في العراق والبحرين والمغرب ومصر والأناضول (التي دعت إلى نوع من التسوية) لأن طبيعتها الإسلامية مشكوك فيها ، يبقى أن نحلا ومذاهب شيعية حملت بوضوح راية العدل الاجتماعي (ويكفي هنا أن نتذكر إخوان الصفا وشبكة الدعوة الفاطمية) .

وفي ص ٥٣ تقول الكاتبة " لم يسجل التاريخ الإسلامي له - وهذا واقع - تجارب غيرت هيكل الدولة والسلطة تغييرا جوهريا عندما توصلت المعارضة ومحاولاتها المسلحة إلى هزيمة النظام الذي كانت تواجهه " . ولكن هذا بالقطع أيضا غير دقيق ، وإن كان صحيحا في أحيان كثيرة ، فعندما قلب الماليك البحرية الحكم الأيوبي تغير هيكل الدولة والسلطة في القاهرة ، بحيث حل محل الملكية المتوارثة لأحفاد صلاح الدين الأحرار بالمولد تسرع من الجمهورية يتولاها عبيد بالمولد ، وتغيرت هيكل الدولة والسلطة مرات أخرى مع الجراكسة والعثمانيين الخ .

وأوضح مثال وأقربه هسو إسقاط الملكية وتولى عبد الناصر عام ١٩٥٢ . وأخيرا لسنا نوافق الكاتبة على اعتبار الحركات الإرهابية والتعصبية التي ظهرت على المسرح الشرقي في العهد الأخيرة ذات مصادر أوروبية فقط - فعلاوة على حركة الحشاشية في الماضي البعيد فقد شاهد التاريخ المصري (والعربي) المعاصر حركات من نوعها منذ بداية القرن الحالي ، وبعضها ربطت نفسها بمفاهيم قالت إنها إسلامية ، وإن كانت هذه الدعوة تحتمل الكثير من النقاش .

الأقباط والقومية العربية

(دراسة استطلاعية)

مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٧

تأليف : أبو سيف يوسف
عرض : مجدى عبد الكريم

هذه الدراسة على عدة فرضيات هامة :

تقوم

الأولى : أن مصر تتكون من شعب واحد ، أغلبية مسلمة وأقلية مسيحية ، ومفهوم الأقلية أو الأغلبية عند الباحث لا يشير إلى أى دلالات سلبية أو إثنية .
ومصر غير كثير من البلدان تتميز بدرجة عالية من الاندماج والتكامل القومى والاجتماعى

الذين تحولوا إلى الإسلام وظلوا هم على ديانتهم .. ويشير إلى قضية التوزيع الديموغرافى للقبط منذ عهد الحملة الفرنسية ومحمد على حتى انتظام الإحصاءات السكانية الرسمية من ١٩٠٧ وحتى تعداد ١٩٧٦ والشكوك التى تدور حول تقرير نسبة القبط فى مصر (ما بين ٧ ٪ إلى ١٨ ٪) ولا يمنع هذا من الوصول إلى رقم تقريبي يتراوح بين (٦ ٪ : ٨ ٪) من جملة تعداد سكان مصر . وولفت النظر إلى أن القبط لا يحوزون تكويناً طبقياً معيناً ولكنهم شأن كل أبناء المجتمع يتوزعون على مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية .

ويتبع القبط ثلاث طوائف : الأرثوذكسية ، الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية) وأغلبهم تابعون للكنيسة المصرية الأرثوذكسية الوطنية ، كنيسة القديس مرقس ، والتى تعود إلى ما بين عامى ٤٨ ، ٦٤ ميلادية .

وفى الفصل الثانى يهدد الباحث للتغيرات الكبرى التى بدأت بعد الفتح العربى مظهراً السمات الخاصة بالنسق المصرى الذى تفاعلت معه الهجرات العربية .

وفى ذات الفصل لمحة خاصة عن تاريخ القبط تحت الحكم البيزنطى واستفحال التناقض بين الروم والمصريين وعجز الرومان عن حكم مصر وبالمقابل عجز القبط عن تحقيق الانفصال عن بيزنطة .

و " تكوين مصر العربية " .. هو من أكثر الفصول ثراء من ناحية المعلومات والتفاصيل التاريخية ، نظراً لوجود عدة اعتبارات جوهرية - فى نظر الباحث - إن هذه الفترة التاريخية (خاصة القرون الخمسة الهجرية الأولى) لم يجر بعد كتابتها على

الرابعة : إن إحراز أى تقدم ملموس فى صياغة النموذج الأمثل فى العلاقة بين المسلمين والأقباط هو رهن بإحراز رؤية من منظور قومى وتقدمى وديموقراطى قادر على تصفية علاقات التخلف والتبعية . ويساهم فى إتاحة الفرصة للشعوب العربية المشاركة بشكل خلاق فى عملية التقدم البشرى .

وقد اعتمد الكاتب على منهج التناول التاريخى لأهم الوقائع الملموسة واستفاد بدرجة كبيرة من مفاهيم سوسيولوجية حققت درجة عالية من الانضباط العلمى فى ميادين الدراسات الاجتماعية مثل " التكامل الاجتماعى " " التكامل الثقافى " " التماسك " .. إلخ ..

ويؤصل الباحث فى الفصل الأول كلمة " قبط " والروايات المتعددة حول هذا الاسم ، وأياً كان الأمر فإنها تعنى فى النهاية المسيحيين من أهل البلاد

الثانية : أن هذه الحالة من الاندماج لم تغل بأى حال من الأحوال من الاحتكاك حيناً ومن الصراع حيناً آخر .

الثالثة : لقد تأثرت علاقة التكامل بين المسلمين والقبط دائماً بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ودرجة مشاركة القبط فى الحياة السياسية المصرية .

وهناك نماذج الحروب الصليبية التى شكلت عند وقوعها عامل توتر فى العلاقة بين المسلمين والأقباط . وفى العصر الحديث فإن مشروعات الدولة الحديثة منذ محمد على مروراً بمشاريع البرجوازية المصرية بحلقاتها الثلاث (عرابى - ١٩١٩ - ثورة يوليو - ١٩٥٢) إنما نجحت فى صياغة أكثر تقدماً فى العلاقة بين المسلمين والأقباط عما كانت عليه فى العصور الوسطى .

كأحدى آليات الحكم والسياسة من قبل السراى والأحرار الدستوريين على وجه الخصوص) . ومحاولة إضعاف الوند ، الوعاء الذى ضم القوى الوطنية والشعبية ، ومحاولة الملك إضفاء السلطان الشخصى على المؤسسات الدينية إسلامية وغير إسلامية ومحاولته فرض ذلك عند صياغة دستور ١٩٢٣ .

وأدى الانقسام الثقافى والتعليسى - فى المجتمع : ثقافة أرستقراطية وثقافة العوام إلى تفاقم هذا الوضع . ومع ظهور تيارات الدعوة إلى الفرعونية - البحر متوسطية - الأصولية الإسلامية) فإن كثيراً من فكريات ١٩١٩ اهتزت لدى قطاعات عريضة من القبط بل والمسلمين أيضاً .

وكان لظهور الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ عامل إثارة الحذر والقلق داخل صفوف القبط حتى مع محاولات البنا طمأنة الكنيسة والمسيحيين . وكانت (شباب محمد) وسلوكها المتشدد تجاه غير المسلمين لها نفس الأثر تقريباً .

ويفرد الكاتب جزءاً للصراع الداخلى بين المحافظة والتجديد داخل الكنيسة أو كما أسماه (النزعة الأبوية المحافظة والنزعة الدستورية) ومحاولة أجيال العلمانيين من القبط مخرطة النظام الداخلى للكنيسة فيما يتعلق برعاية الطائفة فى الشئون غير الروحية والأوقاف الخيرية .

وفى الفصل السادس تحليل لدور ثورة يوليو فى تعميق التكامل القومى على أساس من المبادئ التى أرستها ثورة يوليو وإتاحة الفرص أمام الجميع دون النظر إلى العقيدة ، والرؤيا التقدمية لعبد الناصر تجاه الدين باعتباره عنصراً . للتقدم والتغيير الاجتماعى لا آلية للصراع والتوظيف السياسى .

القبط والمؤسسة (الكنيسة) نحو كنائس غربية أو أجنبية .

والفصل الخامس يتناول عملية التكامل فى إطار الدولة العصرية بين أوائل القرن التاسع عشر وثورة يوليو ١٩٥٢ . وفى هذه الفترة طرأت على المجتمع المصرى جملة من التغييرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى عجلت بهموم العديد من المؤسسات الاجتماعية ، وأعادت صياغة المجتمع فى تركيب طبقي جديد . كل هذا فى ظل عوامل نشأة دولة محمد على ومشروعه النهضوى وما آل إليه على أيدى أبنائه وأحفاده والاحتلال البريطانى ١٨٨٢ وما أحدثه من تنحية مشروعة وموجهة للخارج وفرضه حالة من التبعية .

وكذلك نحو الحركة الوطنية الديمقراطية والمناهضة للاستعمار والحكم الأتوقراطى .

وقد حاول الاستعمار البريطانى تعميق خط الانشقاق بين المسلمين والقبط ، ومحاولة عزل القبط عن خط الحركة الوطنية الناهضة . ولتفكيك المؤسسة الدينية (الكنيسة الوطنية) واحتوائها واختراقها ونقل قيادتها إلى الكنيسة المشيخية المتحدة .

ورغم أن التكامل القومى بلغ ذروته مع ثورة ١٩١٩ متجاوزاً جراح العقد السابق (المؤتمر القبطى ١٩١١ ، المؤتمر المصرى - الذى ضم أعيان المسلمين سنة ١٩١١ أيضاً) . طارحة مفهومات جديدة (الشعب الواحد - الجامعة القومية - المواطنة) . إلا أن هناك بعض المتغيرات بين عامى ١٩١٩ - ١٩٥٢ هزت التوجهات السياسية والثقافية لدى المثقفين من أبناء الفئات الوسطى والصغيرة من الأقباط ، وأهم هذه المتغيرات : توظيف المعتقد الدينى

أساس اجتماعى وعلمى سليم وإن وكانت تظل قضية خارج حدود الجهد الفردى . وأيضاً كانت تلك الفترة ولا تزال محل اجتراء وانتقاء ، وضحية لمناهج ونظرات مثالية انتقائية أحياناً وانتفاعية أحياناً أخرى ، لا تقوم على فهم أن تكوين مصر العربى هو بمثابة عملية تاريخية موضوعية مستقلة عن نوايا البشر وإرادات الأفراد ولها جدلها الخاص .

وأى محاولة لتجاهل أو إهمال تلك الأسس الموضوعية سيؤدى من الناحية العملية إلى إسقاط الركائز التاريخية ذات الأهمية الكبرى التى نشأت فى ظلها وإطارها عملية التكامل بين المسلمين والقبط على أرض مصر .

وهناك عدد من المتغيرات الكبرى - لدى الباحث - التى ساعدت على تكوين مصر العربية خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة وهى :

أ - هجرات القبائل العربية المتتابعة والمكثفة والممتدة إلى ما قبل الفتح الإسلامى بعدة قرون .

ب - دخول غالبية المصريين من القبط فى الدين الإسلامى .

ج - تحول سكان مصر كلهم / قبط ومسلمين / من اللغة القبطية إلى اللغة العربية .

وفى الفصل الرابع يتعرض الكتاب لمسألة استمرار ارتباط القبط بالنسق الثقافى العام للمجتمع المصرى ، ورغم هبوب عدد من المتغيرات مثل سقوط الدولة الفاطمية والتراجع العام للحضارة العربية الإسلامية وقيام حكم سلالات اجتماعية غريبة واندلاع موجة الحروب الصليبية ، وفى ظل هذا كله ، تعرض القبط للشدائد ولكن لم يدفع بهم أبداً إلى التهميش أو الانعزال ، ويورد الكاتب نماذج من المواقف المختلفة لمقاومة الكنيسة المصرية منذ القرن الثانى عشر لكل المحاولات الأجنبية لتحويل ولايات

وفى المقابل . يزداد موقف الكنيسة المصرية وتتوحد مع الموقف القومى ضد الاستعمار والصهيونية وتدعم وتساند التحولات الاجتماعية (القرارات الاشتراكية) .

ومع السبعينيات بدأ مناخ الاحتقان ثم التوتر ، خاصة بعد استدعاء السادات للتيار الإسلامى السياسى للدخول فى معاركه ضد خصومه السياسيين ومساندة تحولاته باتجاه اليمين والردة على يوليو الناصرية .

ويبرز الكاتب دور الأزمة الاجتماعية كمحرك لعوامل التوتر . وفى ظل الأزمة يحاول صاحب السلطة حرف اتجاهات سخط الجماهير نحو جماعة اجتماعية تؤخذ ككبش فداء ، مؤكداً على عدد من التناقضات الحادة داخل المجتمع :

- التناقض بين الإطار الدستورى

للنظام الاجتماعى والاقتصادى وبين السياسة الاقتصادية المنفذة فعلاً (الانفتاح الاقتصادى) .

- التناقض بين الشعار الدينى والأخلاقى المرفوع واستشراء قيم الاستهلاك والتبديد وانتشار الفساد والرشوة والسطو على المال العام متواكباً مع وصول الطفيلية إلى قمة السلطة بكل قدراتها على النهب والتبديد والإسراف دون اعتماد على عمل منتج .

- التناقض بين الديمقراطية شعاراً ، وقوانين قمعها وضربها خاصة بعد يناير ١٩٧٧ ، ومساهمة أطراف وظروف دولية فى تعميق الاستغلال السياسى للدين وإشاعة جو التوتر (الحرب الأهلية فى لبنان - الثورة الإيرانية - دور السعودية فى دعم الجهات الإسلامية . نفوذ اليمين الغربى ودور

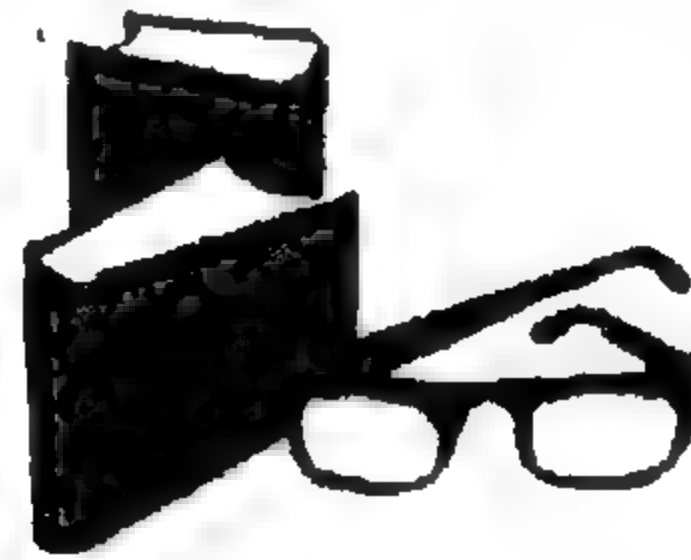
مجلس الكنائس العالمى) .

وفى النهاية يطرح المؤلف مشروعاً للبدائل القريبة والبعيدة .

وعلى المدى القريب لا بد من إصلاح اجتماعى اقتصادى سياسى ثقافى عاجل يقوم على أكتاف القوى والطبقات الشعبية والوطنية .

- وعلى المدى البعيد يظل الأمر - كما أكد فى البداية - رهن صياغة مشروع تقدمى قومى وديموقراطى يكسر حالة التبعية بكل أشكالها ويصفى التخلف بكل ألوانها .

- هذا الكتاب هام لا يغنى عرضه عن قراءته ، خاصة فى مجال الدراسات الخاصة بموضوع التكامل القومى .



دراسات فلسفية

مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٨٨ .

تأليف : حسن حنفي

تعليق : عزيز العظمة

ما فتىء

الدكتور حسنى حنفى يتبوأ منذ زمن ليس بقصير موضعاً متميزاً فى الفكر العربى المعاصر . فالدكتور حنفى يتمركز فى نقطة يلتقى فيها تياران أساسيان فى الفكر والمخيلة العربيين : تيار مراجعة التراث والقراءة التاريخية الفاحصة له ، فى سبيل إقامة حاضر

ومستقبل فى توافق مع متطلبات العصر ، وتيار المخيلة شبه السلفية ، التى تتمنطق مفهوم الاستمرارية التاريخية علماً عليها ، والتى تدرج المراجعة التاريخية النقدية للتراث فى إطار الإصرار على الاستمرارية مع هذا التراث ، وفى حدود تضاد متخيل هو الآخر . بين الأثنا أى الحضارة العربية أو العربية الإسلامية ، والآخر - أى الغرب .

وفى إطار كل من هذين التيارين ، قدم لنا الدكتور حنفى فى السنوات الماضية كتابات متميزة فى إخلاصها وأصالتها وعلمها ، ومثل المقالات المجموعة بين دفتى هذا الكتاب عينة وافية عما للدكتور حنفى . ينقسم الكتاب إلى قسمين : يعالج أولهما بعض قضايا الفكر العربى المعاصر ، ويتناول الثانى مواضيع مختارة من الفلسفة الأوروبية الحديثة . من هذه المواضيع اثنين على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لدراسة قضايا الفكر العربى المعاصر ، هما نقد فويرباخ للمسيحية ، وتراث النقد التاريخى لتون الكتب المقدسة المسيحية واليهودية . فيقدم لنا الدكتور حنفى عرضاً وافياً لكتاب فويرباخ " جوهر المسيحية " ، الكتاب الذى يقوم على فكرة أساسية

هى أن الدين المسيحى كما هو مدون فى الإنجيل يعبر عن الاغتراب الذى يقوم بموجبه الإنسان بتنصيب تسبيح من مخيلته قيمياً عليه وعلى ذهنه . كما يكمل الدكتور حنفى هذه المعالجة التفصيلية بعرض وافٍ للتناول التاريخى للإنجيل على وجه الخصوص ، الذى نتجت عنه معطيات تاريخية تفيد بالصورة الفعلية للتشكل التاريخى الحقيقى للنص والتى تناقض ما قامت عليه العادات الاعتقادية فى توهم بالنشأة المكتملة للنص ، ومطابقة منطوقه للحقيقة التاريخية الفعلية .

يحجم الدكتور حنفى عن الاستفادة من الدلالات العامة التى يمكن استخراجها من نقد المسيحية وتاريخية النصوص ، بل التى تفرض نفسها عند

متابعة هذين الأمرين وتشعباتهما . ويمضى فى هذا الإحجام ، إذ هو يصر صراحة على أن آراء فويرباخ حول المسيحية لا تمس بأى وجه من الوجوه " ديننا الحنيف " ، ولا يتناول بالتحليل التاريخى التراث القدسى الإسلامى . لا يمكن الجزم فيما إذا كان فى هذا الموقف تقية ، ولكن ما يمكن بالتأكيد القطع به هو أن الدكتور حنفى إسلامى التوجه ، يرى فى الإسلام تراث أمته وهو ومع أنه لا يرى فى الإسلام كلية هذا التراث ، إلا أنه يرى فيه جماعة أو محصلته الكبرى فى يومنا هذا . وقد دفع هذا الأمر بالدكتور حنفى إلى أن يجزم بأن مقولة " المقدس " هى " لب التراث " ، وأى تنمية لا تأخذ فى الاعتبار هذا المركز ، وأى نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة ، لا تحدث أى تغيير فى العمق " (ص ٥٥) .

الدكتور حنفى إسلامى ، ولكنه كما يستفاد مما اقتبسناه للتو ، إسلامى يروم التنسية والترقى والتحول . ونحن نجد أن الأهداف التى يصبو إليها تتماثل مع الأهداف الواسعة لكل الحركات الوطنية التقدمية العربية : تحرير الأراضى ، التوزيع العادل للثروة ، الديمقراطية السياسية والحقوق الإنسانية والمشاركة الشعبية فى شئون الحكم . وتتشابه قراءته للواقع الحالسى - الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والدولى - العربى مع التشخيصات التى للحركات والتيارات الفكرية التقدمية ، خصوصاً تلك ذات التوجه الثورى . فما الذى يفعله الإسلام فى هذا الإطار ؟ .

يرى الدكتور حنفى أنه لا تنمية دون الإسلام لأنه يعتقد بالاستمرار التاريخى . والملاحظ فى هذا الكتاب وفى أعمال المؤلف الأخرى أنه يفترض فصلاً صارماً بين " الذات " و " الآخر " بين العرب من جهة ، والغرب من جهة أخرى . وتكون مقولة الفصل هذه قاعدة

استصلاح الإسلام فى فكر الدكتور حنفى . لا شك فى التطور التاريخى الخاص بالحضارات وفى تمايزها عن بعضها البعض . ولكن الدكتور حنفى يجافى الواقع التاريخى فى وجوه عدة ، فالواقع التاريخى يوضح أولاً أنه لا خصوصية فى أى شىء ، إذ أن بين العموم المجرى والخصوصية المطلقة محطة لقاء هى التفرد الجامع بينهما ، ويصدق هذا الأمر بشكل خاص فى القرن العشرين الذى نجح فيه الغرب بفرض هيمنة ثقافية لا انفكاك عنها . وإن شاء الدكتور حنفى أم أبى ، فإن إطلاق عبارة " الغزو الثقافى " على عالمية الثقافة لن يغير فى هذا الأمر : لانفكاك عن جدل المحلية والعالمية ، ولا هروب من عالمية الثقافات العليا التى يشترك فيها الدكتور حنفى اشتراكاً متميزاً . ومن الوجوه الأخرى التى يجانب فيها الدكتور حنفى الواقع افتراضه أن الوحدات الحضارية هى وحدات التاريخ الأساسية بدلاً من النظر فى أطر أكبر كالاقتصاديات والثقافات والمجتمعات ، والنظر لكل منها كفاعل غير مرتبه فى النهاية بما يرى الدكتور حنفى أنه " ذاتية ثقافية " محددة ومقررة . تؤدى هذه النظرية العضوانية للتاريخ وللحضارات بمؤلف الكتاب موضع مناقشتنا إلى الوقوع فى خطأ تحليلى وسياسى كبير ، وهو اعتبار الثقافة الذاتية ، والتراث ، على أنه فاعل متجانس : فهو يرى فى الثقافة كلاً تشترك فيه الأمة ، بحيث تتجانس العامة والخاصة على صورة تجافى وقائع السياسة والمجتمع .

عندنا أنه لا شك فى ضرورة نقد المركزية الأوروبية من نواح عدة ، ولكن افتراض الذاتية المطلقة ينبع من توجه قومى مرهف إلى درجة الحساسية المرضية التى تتجاوز فى معظمها متطلبات العقل التاريخى . ونحن نرى فى الواقع فى مواضع عديدة من كتاب

الدكتور حنفى الأخير توتراً واضحاً ، بين واقعية وتاريخية النظر إلى تفاصيل الواقع الثقافى والاجتماعى العربى ، وبين العناوين الكبرى لتحليلات المؤلف التى ألمحنا إلى البعض من أسسها ، وهو توتر نراه أيضاً فى التعارض بين المعرفة التفصيلية للغرب وبين الأحكام العامة الإنشائية التى يطلقها عليه الدكتور حنفى . كقيامه (أى الغرب) على " التعارضات المفتعلة " بين العقل والحس والمادة والصورة ، والرأسمالية والاشتراكية ، وفقدانه " البواعث والأهداف القصوى " .

أما التراث العربى - الإسلامى ، فإن الدكتور حنفى يخضعه لمعينة تاريخية تستثنى أسسه ذات القومية عند المسلمين ، ولكنها تخضع البعض من عناوينه الرئيسية لنقد واقعى . فيفترض الدكتور حنفى أنه علينا أن " نختار " من الماضى ما يوائم حاجات العصر . وكأننا إرادة مجردة فاعلة خارقة محتمة . ويرى فى أسس علم الكلام الأشعرى صيغاً نظرية لسلطة سياسية استبدادية ، كما يرى فى القول بأن العقل لا يستقل بنفسه دعوى أقيمت ليتمكن عبرها تأويل النصوص لصالح السلطة دونما معيار عقلى واحد وشامل ومطرود . كما يرى الدكتور حنفى فى علوم السيرة اعتماداً على بعض الأحاديث الضعيفة " وربما تحت تأثير أنماط دينية سابقة تتعلق بحياة الأنبياء مثل .. الصعود إلى السماء .. لقد درجت علوم السيرة على أن تقرأ الحاضر فى الماضى وتخلع على النبى ضروب البطولة ونسج الخيال " (ص ٢٦) .

يخضع الدكتور حنفى التراث لنقد عقلى وتاريخى . ويستخلص منه أموراً يراها إيجابية لدى المعتزلة تتعلق بالحرية ، وأموراً فقهية أساسية تختص بالمصالح الدنيوية . ويرى فى هذه الأمور وأشباهاها عناوين التقدم " وصياغسة

التراث بلغة العصر " .

أرنى التاريخ فى هذا كله ١٢ . لا تاريخية إلا فى النظر للماضى : أما الحاضر ، فإن الدكتور حنفى يراه استمراراً لما مضى ، استمراراً مرسلأ لا مأل له . على ذلك ، فإن الإسلاميين سيكونون أول من سيحلل دمه لمسائه بأمور يرونها مقدسة . أما التقدميون على مشاربهم ، فهم ولو توافقوا مع الدكتور حنفى فى تحديد الوسائل ، إلا أنهم سيتحفظون على لا تاريخية نظريته للحاضر ، وعلى محاولته " تجذيره " فى الماضى على أساس يعتمد النوايا ضوئاً أساسياً ، بدلاً من وقائع التاريخ . ليس من شك فى أن عقل الدكتور حنفى عقل عربى ، ولكن هذا لا يتوافق مع مرجعيته الرمزيسية والاسميية والاجتماعية ، فهذه إسلامية . على ذلك ، فإن فى رفض الدكتور حنفى الاعتراف بحتمية التغرب إن ابتغيينا التقدم بنقد الحاضر والماضى بالاعتماد على المكتسبات العقلية للبشرية التى كان الغربيون روادها فى القرون الأخيرة ، شأن لايمت بصلة للولاءات العقلية الفعلية التى لمؤلفنا . بل هى تنبع من خارج ، وهذا الخارج هو الناحية الاجتماعية - الثقافية التى يرونها وكأن مجتمعاتنا لم تتحول ، وكأننا أحرار فى أن نقتصر فى ما نأخذه عن الغرب على ما يريده الدكتور حنفى - المكاسب التقنية بالمعنى الأعم . ينسج الدكتور حنفى موقفه هذا على الصورة التى فعلها جمال الدين الأفغانى . ولكن الغريب أن الفحوى الفكرى لمساهمته يستعيد المحاولة الإعلامية الإسلامية للسيد سيد أحمد خان : وهو نفس السيد الذئى هاجمه جمال الدين الأفغانى بعنف بالغ بدعوى " النيتشرية " .

لا نرى فى هذا كما يرى الدكتور حنفى تجمعاً بين تيارين ، بل محاولة الجمع بين متنافرين .

بمجرد استخدام بعض الايات القرآنية في حديثه الذي يجعل فيه كل المثقلين "حديثيين"، وكل الحديثيين "أغياراً"، وكل الأغيار "كفرة وملاحدة" أو - على الأقل - مروجين للكفر والإلحاد .

**

ويصعب ، في الحقيقة ، تجاهل هذا الكتاب لعدة اعتبارات : فبجانب أنه يكشف عن الكيفية التي يفكر بها بعض المتعصبين ، بتطرف ، للإسلام ، وبجانب أنه يتعرض ، بمحاولة الهدم ، لمعظم الإنجازات الإبداعية والثقافية المعاصرة في الوطن العربي .. فإنه ، أيضاً ، يتجاوز مجرد كونه كتاباً قد طبع ضمن كتب أخرى تطبع وتُرَدون أن ينتبه إليها أحد . فهناك تسجيلات صوتية ، في شريطين ، وتتضمن معظم ما ورد بهذا الكتاب ، يتم ترويجها - سرّاً ، وعن طريق البريد غالباً - داخل المملكة العربية السعودية (١) ، مما يشير إلى أن رسالة الكتاب تتجاوز ، إعلامياً ، عدد الذين يمكن أن يتلقوه عن طريق القراءة .

**

ولسنا ، هنا ، بمعرض مناقشة هذا الكتاب ، الذي لا يدع لقارئه - في الحقيقة - أية فرصة حقيقية لأية مناقشة حقيقية .. وإنما يمكن أن نكتفى بالإشارة إلى أن المنهج الذي اعتمده واضع الكتاب في التوصل إلى كفر وإلحاد كل من يتهمهم بذلك ، هو منهج يتجاهل كل القوانين والبديهيات التي ترتبط بأي نقاش لعمل إبداعي : فمن التعامل الجزئي مع بعض الأبيات الشعرية وعبارات النصوص الأخرى وإغفال السياق الذي وردت فيه ، إلى الاعتماد الأساسي على أخبار وأقارب وتقوليات حول المبدع أو المثقف لا علاقة لها بالعمل الإبداعي أو الثقافي ولا يمكن التأكد من مصدرها ، إلى عدم التمييز بين صوت الشاعر والصوت

الحداثة في ميزان الإسلام

(هجر للطباعة والنشر - مصر - ١٩٨٨)

تأليف : عوض بن محمد القرني

تقديم : الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز

عرض : ح . ح

يشير

هذا الكتاب دهشة قارئه : لكثرة ما استطاع أن يجمع من أسماء ، لمبدعين ومثقفين ومفكرين عرب وغير عرب ، وأن يضعهم في سلة واحدة هائلة ، هي سلة " الحداثة " . ويشير هذا الكتاب عجب قارئه : لتلك الوصاية - الغريبة - التي حاول واضع الكتاب أن يفرضها ليُجعل من مجرد التعامل مع أعمال كل هؤلاء المبدعين والمفكرين والمثقفين جريمة بشعة . ويشير هذا الكتاب ضيق - وربما أيضاً : غضب - قارئه : لتهمة " الكفر والإلحاد " التي يشهرها واضع الكتاب ، بسهولة وبلا تروم ، ضد كل من لم يلتزم بحدود فهمه هو للإيمان ، وبالكيفية التي ينبغي لهذا الإيمان أن يتجلى بها - كما يرى - في عمل إبداعي أو ثقافي .

والقداامي ، منذ العصرين الأموي والعباسي ، (وقد كانوا مسلمين) ، فضلاً عن المثقفين والنقاد العرب في القرن العشرين ، يفضح كيف يمكن للتعصب أن يطبع بكل شيء ، وألا يرى أي شيء ، سوى ما يتعصب له وما يتعصب ضده .

**

ولا ينبغي فهم واضع هذا الكتاب - الذي يعرض " للحداثة في ميزان الإسلام " - مصطلح " الحداثة " بشكل مغلوط (إذ يضع المتبينين له جنباً إلى جنب مع المهاجمين له) فحسب .. وإنما أيضاً يعتمد ميزاته - هو - الخاص للإسلام ، فلا يرى ما تنطوي عليه قيم الإسلام من سماحة ، ومن حث على طلب المعرفة والعلم ، ومن الالتزام الأخلاقي في محاوره الآخرين والأمانة في تأويل كلامهم ، ويكتفى - في هذا الميزان -

وهذا الكتاب - أولاً - باستهدافه البعيد ، يحاول أن يستعيد عصور محاكم التفتيش ، الأوروبية ، على ساحة القرن العشرين في الوطن العربي . وهذا الكتاب - ثانياً - بمنهج المتخبط ، يقدم صورة للكيفية التي يفكر بها بعض المتعصبين ، لفهم معين للإسلام ، في قضايا الإبداع والثقافة ، فيسيئون للإبداع وللثقافة وللإسلام نفسه . وهذا الكتاب - ثالثاً - بأحكامه وتعبيراته غير الأخلاقية ، أحياناً ، (والتي لن نتوقف عندها في هذا العرض) يسعى إلى أن يشق طريقاً نحو حتم من المهارات والسياسات والسياسات المتبادل ، يستحيل أن يقام معها أي نقاش ديني أو ثقافي . وهذا الكتاب رابعاً وأخيراً - بتراجعته عن الإنجازات الثقافية والنقدية التي توصل إليها كثير من المثقفين والنقاد العرب

الشعري في قصيدة ما ، بل وعدم التمييز بين صوت الشاعر وصوت شخصية مسرحية ما في عمل مسرحي شعري .. إلخ . وليس بإمكاننا هنا - في هذا الحيز وفي هذا المجال - أن تقدم نصوصاً أخرى - لنفس " المتهمين " بالكتاب - يمكن أن تكون مناوئة لاجتزاءات النصوص التي بنى عليها واضع الكتاب استنتاجاته أو حكمه ، بكفر وإلحاد كل هؤلاء .. ونكتفي هنا بعرض الكتاب الذي صدر بتقديس لـ " سماحة الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز - الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد " بالملكة العربية السعودية .

في بداية الكتاب يشير واضعه إلى أن من الأفكار التي ابتليت بها هذه الأمة مذهب جديد يسعى لهدم كل موروث ، والقضاء على كل قديم ، والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات ، وأن هذا المذهب " أطلق عليه كهانة وسدنة أصنامه اسم الحداثة " ويعرض واضع الكتاب للأسباب التي دعت إلى الكتابة في هذا الموضوع ، فيشير إلى أنه - بكتابه هذا - إنما يدافع عن الإسلام ، ويحول دون تدمير قيمه ، ويؤكد على أن الصراع مع الحداثة - أولاً وأخيراً - صراع عقائدي بحث ، وعلى أنه لا ينطلق في كتابه من منطلق الحوار مع الحداثة حواراً أدبياً ، بل من منطلق الخلاف مع الحداثيين على مستوى المنطلقات الفكرية العقائدية والمعاني التي يدافعون عنها ويدعون إليها ، وأخيراً يؤكد على أنه سوف يحاسبهم إلى الدين ، وإلى الدين فقط ، فهو وحده مرجعه وميزانه ومعياره . وأخيراً يشير واضع الكتاب إلى أنه سوف يناقش ، بالدرجة الأولى ، " الحداثة المحلية " - داخل السعودية - ولن يتناول ما هو خارجها إلا بما يحق هذفاً ما متعلقاً بتناول هذه الحداثة المحلية .

" الجذور التاريخية للحداثة "

تحت هذا العنوان يؤكد واضع الكتاب على الأصل الغربي لنشأة الحداثة ، ثم انتقلها " إلى بلاد المسلمين " ، ويقول إن الحداثيين العرب حاولوا أن يجدوا للحداثة جذوراً من التاريخ الإسلامي ، " فما أسعفهم إلا من كان على شاكلتهم من كل ملحد أو فاسق أو ماجن مثل : الحلاج ، وابن عربي ، وشار ، وأبي نواس ، وابن الراوندي ، والمعري ، والقرامطة ، وثورة الزنج " ، وإن الحداثيين العرب هم مجرد نقلة لفكر أعمدة الحداثة في الغرب مثل : إليوت ، وباوند ، وريكة ، ولوركا ، ونيرودا ، وبارت ، وماركيز : " إلى آخر القائمة الخبيثة التي اضطرنا حداثيون إلى قراءة سير أهلها الفاسدة ، وإنتاجها الذي حوى حثالة ما وصل إليه فكر البشر " (كذا) . ويقدم واضع الكتاب بعض الاقتطاعات الاستشهادية من نصوص كل من الدكتور غالي شكري ، وجبرا إبراهيم جبرا ، والدكتور محمد تروادة ، للتأكيد على العلاقة بين الحداثة العربية والحداثة الغربية .

" لمحة موجزة عن تاريخ الحداثة في الغرب "

ويرى واضع الكتاب على تاريخ الحداثة الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي على يد بودلير ، ويلمح إلى أن الحداثة هي إفراز للفكر الغربي والمدنية الغربية التي قطعت صلتها بالدين منذ بداية القرن الخامس عشر الميلادي ، كما يمر على بعض المذاهب الفكرية في الغرب ، مثل الكلاسيكية ، والرومانسية ، والمذهب البرناسي ، ثم الواقعية التي تطورت - كما يقول - إلى الرمزية التي كانت الخطوة الأخيرة قبل الحداثة . ويتوقف عند بعض هذه الأسماء الشهيرة في بعض هذه المدارس ، وخصوصاً بودلير . قاصراً

وقفته عند بعض الجوانب المتعلقة بسيرة حياته ، مردداً الأقوال حول أنه " شيطان من طراز خاص " ، ثم مستعرضاً بعض الأسماء ، بعد بودلير ، مثل مالارميه وبول فاليري ، و " الأمريكي اليهودي عزرا باوند " ، والإنجليزي توماس اليوت ، ويقول إن هؤلاء تأثرت بهم الموجات الأولى من الحداثيين العرب ، مثل : السياب ، ونازك الملائكة ، وحاوي ، وأدونيس ، ثم يقول إن الحداثة واصلت رحلتها عندما " قادها مجموعة من الشيوعيين مثل : نيرودا و لوركا ، وأراجون ، وناظم حكمت ، وفتشنيكو ، أو من الوجوديين مثل : سارتر ، وعشيقته البغي (كذا) سيمون دي بوفوار ، وألبير كامو " .

ويستشهد واضع الكتاب بنص لأدونيس حول أن " مبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفية ، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام " ، ويدون مناسبة أو علاقة حقيقية بسياق الحديث يهاجم " الدارونية " التي صاغ نظرياتها " دارون اليهودي ربيب المحافل الماسونية وابن الصهيونية والمثولوجيا المنكرة للوحي وكل ما يترتب عليه من أديان وشرائع " .

وعرض واضع الكتاب لانتقال " وباء الحداثة إلى ديار العرب على أيدي المنهزمين فكرياً " ، فيشير إلى مرحلة أولى في الحداثة العربية بدأت بالنيل من بعض مفاهيم الدين والتشكيك في مصادره (يشير هنا إلى أسماء : طه حسين ، وسلامة موسى ، ولطفى السيد ، وعلى عبد الرازق ، ولطفى الخولسى (كذا) ، وساطع الحصري ، وشبلى شميل ، وجورجي زيدان ، وقسطنطين زريق) ، كما يشير إلى مرحلة ثانية سميت بالأدب الواقعي الاشتراكي أو الشيوعي وبدأت في الخمسينيات الميلادية " سلامة موسى (كذا) ، ولويس عوض ،

الكتاب بأقوال أخرى وردت في مقابلات صحفية مع كتاب وأدباء سعوديين حول دور الأدب ، يخلص منها جميعاً إلى ما يلي :

١ - أن الحداثيين يسرون في خط معاكس ومغاير ومناقض لما في مجتمعنا من قيم إسلامية وقيم إيمانية .

٢ - أنهم في حيرة من أمرهم : كيف يمكنهم تغيير هذه القيم الأساسية في المجتمع وتجاوزها وتخطيها إلى ما يروونه من قيم أخرى .

٣ - أنهم لا يسعون لتجاوز بعض الأمور الهامشية ، بل إنها حقائق ومسلمات لدى المجتمع المسلم .

٤ - أن للحداثيين أحلاماً وتطلعات ، إلى أن يأتي اليوم الذي ينادون فيه بكل أفكارهم علناً وصراحة .

وفي هذا السياق يعرض واضع الكتاب لاقتطاعات ونصوص من كل من : أحمد عائل الفقيه ، إبراهيم غلوم ، سعيد السريحي ، فهد العتيق ، علي الدميني ، عبد العزيز المقالح ، النصف المرغني ، خالد المحاميد ، عبد الرؤوف الغزال ، ماجد يوسف ، نهاد الحائك ، سعاد الصباح ، محمد العلي ، سعد البازعي ، عالي القرشي ، عثمان الصيني ، عبد الله الصبيحان ، فايز أبا ، الدكتور أحمد الشريخات .

بعض مواقف الحداثيين لدينا من الإسلام وقيمه

يعرض واضع الكتاب لما يراه من مواقف عديد من المثقفين السعوديين من الإسلام ، ويقول إن في أقوال هؤلاء وكتاباتهم " من الحرب لدين الله الكثير " ، ويشير إلى قصيدة لمحمد الشبيثي ، وأخرى لمحمد جبر الحري ، وإلى نص لمحمد العلي ، وآخر لسعد الصويان ، وثالث لعبد الله الزيد ، ورابع لسعيد السريحي ، وخامس لفوزية أبو خالد ، وهو - في كل هذه الإشارات - يحاسب القصائد والنصوص محاسبة تغفل ، مسن ناحية ، منطق الكتابة

عن واقع الأمة الفكرى ، وماضيها العلمى والعقلى والأدبى ، بالإضافة إلى أن غموضهم فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلهادية ما يفك طلاسم تلك الرموز أمام الباحث ، ويحدد له وجهة أهلها وغايتهم في الحياة "

" الحداثة منهج فكرى يسعى لتغيير الحياة "

تحت هذا العنوان يبحث واضع الكتاب في أمرين :

الأول : ما يسميه بدعوى أهل الحداثة أن الأدب يجب أن ينظر إليه من الناحية الشكلية والفنية فقط ، بغض النظر عما يدعو إليه ذلك الأدب من أفكار .

والثاني : أن هذه الدعوى ليست صحيحة ، بل إنهم أصحاب فكر تغييرى - كما يقول - يسعى لتغيير الحياة وفق أسس محددة ومناهج منضبطة ، وموقفها من الإسلام محدد سلفاً .

في الأمر الأول - يستشهد واضع الكتاب باستشهادات من عبد الله الغذامسى (من كتابه " الخطيئة والتكفير ") تركز على أهمية تناول النصوص الأدبية نفسها ، ويخرج من هذه الاستشهادات بأن " هذه دعوى يدعيها كثير من الحداثيين " وأنها " مرفوضة عقيدة وديناً " .

وفي الأمر الثاني : يستشهد واضع الكتاب بتحقيق صحفى منشور عن ندوة " الحداثة والتجربة الشعرية في الخليج " التى شارك فيها مبدعون ومبدعات من السعودية ، وكان من الآراء التى طرحت فى تلك الندوة ما يشير لعلاقة الأدب بالتغيير والصدام مع رموز التخلف (هنا ، وفى مواضع أخرى عديدة بالكتاب ، يتحسر واضعه على أن الشاعرة فوزية أبو خالد - ثم خديجة العمري - قد نشرت لها صورة وهى تلقى قصائدها بدون أن ترتدى الحجاب) . كما يستشهد واضع

وأنتور المعداوى ، ومحمود أمين العالم ، وحسين مروة ، وغائب طعمة ، ويدر شاعر السياب ، وعبد الوهاب البياتى ، ويلند الحيدري ، وجبرا إبراهيم جبرا ، ومحمود درويش ، ومعين بسيسو ، وسامح القاسم ، توفيق زياد ، وأدونيس - الذى يسميه بـ " الشيطان الأكبر " . ويقول إنه قد رافق هذا التيار الاشتراكي تيار يأخذ بالفكر الوجودى (يوسف الخال ، خليل حاوى) ، وإن هناك الكثير من الأسماء التى كانت تجرى فى أحد مضمارى الحداثة : سعيد عقل ، عبد الرحمن الشرقاوى ، محمد عفيفى مطر ، أحمد عبد المعطى حجازى ، صلاح عبد الصبور . وقد انتشر التلاميذ لهؤلاء وأولئك ، كما يؤكد واضع الكتاب " حتى وصل صحافتنا - يقصد الصحافة السعودية - الوفاء الفكرى ، أو التلوث الفكرى " . وهكذا يختتم واضع الكتاب حديثه عما يسميه بـ " جذور الحداثة التاريخية والمياة العفنة التى سقت بذرتها الخبيثة " .

" الغموض فى أدب الحداثة والغاية منه "

يعرض واضع هذا الكتاب لظاهرة الغموض فى كتابات بعض المبدعين السعوديين ، مثل عبد الله الصبيحان ، وعلي الدميني ، وهاشم الجحدلي ، ومحمد الشبيثي ، ورجاء العالم ، ومحمد الحري ، وخديجة العمري ، ويستشهد بأقوال لسعيد السريحي حول هذه الظاهرة . وفى هذا العرض يشير واضع الكتاب إلى بعض عناوين لقصائد وقصص ، ومقاطع منها ، مؤكداً على غموض هذه العناوين والمقاطع ، وتأثيرها بالرموز الوثنية (يستشهد هنا بذكر شمشون ، وبلقيس ، وشهرزاد) وعلى أن من أهداف هذا الغموض كسر الإطار العام للغة العربية ومحاولة تخطيطها " من أجل إبعاد الأمة عما نزل بهذه اللغة من وحى " و " إنشاء وإيجاد واقع فكرى جديد ، منفصل ومقطوع

الشعرية ، وتغفل - من ناحية أخرى - السياق المتكامل الذي وردت فيه النصوص ، كما أنه ، من جانب آخر ، يرى في الدعوة لدراسة الأدب الشعبي دراسة علمية والاهتمام به نوعاً من محاربة الإسلام !

" بعض رموز الحداثة العربية وارتباط الحداثة المحلية بهم "

يتوقف واضح الكتاب ، تحت هذا العنوان ، عند من يرى أنهم رموز وقلة وأسوة للحداثيين السعوديين ، فيشير إلى بعض الأسماء العربية التي تمت الإشارة إليها - في الصحف والمجلات السعودية - بإشارات من الثناء والتبجيل ، من استكتابهم ، إلى نشر أخبار إنتاجهم ، إلى نشر الدراسات عنهم . ومن هؤلاء الشاعر عبد العزيز المقالح ، والشاعر عبد الوهاب البياتي ، والشاعر محمود درويش ، والشاعر والناقد علي أحمد سعيد (أدونيس) ، والشاعر صلاح عبد الصبور . وهو - هنا - مع إشارات السريعة لبعض أبيات متفرقة ، ومنزعة من سياقها ، من بين قصائد هؤلاء الشعراء ، مركزاً على ما يراه في هذه الأبيات من خروج عن الإسلام ، يكاد يقتصر - أيضاً - على رصد أخبار هؤلاء الشعراء في الصحف والمجلات السعودية ، متصوراً أن قارئه متفق معه على بديهية أن المستولين عن نشر هذه الأخبار هم كفرة أو ناقلون للكفر . وأيضاً ، في هذا السياق ، لا ينسى واضح الكتاب أن يشير إلى أسماء عربية أخرى ، مثل الشاعر

هامش :

(١) نشرت مجلة (الناقد) ترفيهاً كاملاً لهذين الشريطين . وهما ، تقريباً ، يشكلان ما يكاد يكون صورة صوتية نصية للكتاب ، فيما عدا مقدمة ذات طابع ديني ، وجزء قصير يتناول

سعدى يوسف ، والمفكر حسين مروة ، والمفكر عبد الله العروى ، والمفكر محمد عابد الجابري ، وأيضاً المفكر الدكتور فؤاد زكريا الذي يسميه واضح الكتاب " فيلسوف العلمانية في مصر " . بل إن واضح الكتاب ، في حنى رصد الأسماء المتهمة بالكفر لديه ، يشير إشارة اتهام إلى صحيفة " عكاظ " لأنها نشرت حديثاً تضمن إشادة بالشاعر الهندي طاغور !

كذلك تشمل الأخبار المتهمة لدى واضح الكتاب أسماء مثل : صنع الله إبراهيم ، جمال الغيطاني ، عبد الرحمن منيف ، يوسف القعيد ، عبد الرحمن الربيعي ، حنا مينا ، محمد الماغوط ، عبد العزيز المشري ، غسان كنفاني ، غادة السمان ، أمل دنقل : " وغيرهم من شياطين الحداثة والإلحاد " .

" أساليب الحداثيين في نشر أفكارهم "

تحت هذا العنوان يحصر واضح الكتاب وسائل وأساليب الحداثيين - داخل السعودية - من أجل أن يوجدوا لهم تياراً خاصاً ، في تسع وسائل :

١ - السيطرة على الملاحق الأدبية والثقافية في أغلب الصحف ، وتوجيهها لخدمة فكرهم ومناوأة ومحاربة غيرهم .

٢ - التغلغل في الأندية الأدبية من أجل توجيه نشاطها لخدمة الحداثة وأهدافها .

٣ - أفراد صفحات لكتابة القراء ، خاصة الشباب ، ومن خلالها يتم

اكتشاف أصحاب الميول الحداثية .

٤ - نشر " الإرهاب الفكري ضد مخالفيهم واتهامهم بشتى التهم والنعوت " .

٥ - إقامة الندوات والأمسيات الشعرية والقصصية والنقدية والمسرحية في طول البلاد وعرضها .

٦ - الدفع برموزهم للمشاركة في المهرجانات الدولية ، مثل مهرجان " جرش " بالأردن ، و " المريد " بالعراق ، و " أصيلة " بالمغرب .

٧ - استكتاب رموزهم الفكرية من خارج البلاد ، واستقدامهم للمشاركة في الأمسيات .

٨ - " التفرير بالشباب " الواقع تحت ضغط الهجوم الضاري من أعداء الأمة في شتى الميادين ، والقدح في أذهان الشباب بأن أدبهم وفكرهم هو المنقذ من المآسى .

٩ - المرحلة في الإعلان عن أفكارهم ، بحيث يبدأون بما لا يشير الناس عليهم .

" مما قيل في الحداثة "

وتحت هذا العنوان ، الأخير ، يعرض واضح الكتاب بعض أقوال من " وقفوا في وجه الحداثة " ، مثل محمد المفرجي ، وصالح العوض ، وشاكر شكوري ، وعبد الله الجفري ، وعبد الله سلمان : " التائب من ضلالة الحداثة " ، وسهيلة زين العابدين ، وعبد الله السه بن خميس ، والأمير عبد الله الفيصل ، وعيسى خليل .. إلخ . ويكتفي واضح الكتاب بعرض أقوال هؤلاء دون تعليق عليها ، وإن كان يشيد بمثلها ، بالطبع !

للملاحظة " ومقترفي القذارات " منها : توفيق الحكيم ورفاعة الطهطاوي " .

راجع نصوص الشريطين في مجلة (الناقد) - العدد الأول - تموز (يوليو) ١٩٨٨ .

" البنيوية " كوجه من وجوه " الحداثة الملحدة " ، وبعض إحصاءات بعدد المرات التي ورد بها ذكر بعض " الحداثيين " في الصحف والمجلات السعودية ، وإضافة أسماء أخرى

الإسلامية ، أو حكم الله فى الأرض (الحاكمية) . وكما يقول محمد عبد السلام فرج فى الفريضة الغائبة ، " فلقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية . وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهى الدولة الإسلامية . ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية . فعلى كل مسلم السعى لإعادة الخلافة بجد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث . والمقصود بالبيعة بيعة الخلافة " .

وهم يرون أن " الأحكام التى تعلقو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر ، بل هى قوانين وضعها كفار وسبوا عليها المسلمين . ويقول الله سبحانه وتعالى فى سورة المائدة : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) . فبعد ذهاب الخلافة نهائيا عام ١٩٢٤ ، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها الكفار ، أصبحت حالتهم هى نفس حالة التتار كما ثبت فى تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى فى سورة المائدة : (أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) .

هذه الرؤية يشترك فيها تنظيم الجهاد ، مع جماعة التكفير والهجرة ، ومجموعة الفنية العسكرية .. فهم جميعا يتفقون فى أن المجتمعات الإسلامية القائمة هى دار كفر وليست دار إسلام .. لكن الجهاد يختلف عن الجماعتين الأخريين ، فى أنه بينما ينسحب الحكم بالكفر عند " التكفير والهجرة " و " الفنية العسكرية " على المجتمع ككل .. فإن الجهاد يكتفى بتكفير الحكام وحدهم . يقول محمد عبد السلام فرج فى تحقیقات النبایة إن دافعه لتشكيل التنظيم هو " تغيير مجتمع ساد فيه الفساد والسرقة والاختلاس والرشوة وتبرج النساء " .. وإن " هذا

تنظيم الجهاد

هل هو البديل الإسلامى فى مصر

كتاب الحرية - العدد ١٨ - ١٩٨٨ .

تأليف : نعمة الله جنيته

عرض وتعليق : جمال الشرقاوى

كانت هى سنوات الذروة بالنسبة لفكرة " البديل " الإسلامى فى مصر . هذا " البديل " الذى اتسم بأقصى درجات " الحركية " واتخذ من " الاقتحامية " أسلوباً لتأكيد ذاته ، وتحقيق أهدافه .

وقد انخرطت فى تيار البديل الإسلامى مجموعة من الجماعات : الإخوان المسلمون ، التكفير والهجرة ، الفنية العسكرية ، ثم تنظيم الجهاد . ولأن الباحثة اعتبرت تنظيم " الجهاد " هو " البديل الأكثر جدية ونموا " من بين الجماعات التى تنخرط فى التيار الإسلامى .. فقد عנית بدراسته : فكراً وتنظيماً ، وأسلوب عمل .

السبعينيات

مجرد واجب قد يقع عبؤه على المسلم فى هذا الطرف أو ذاك .. ولكنه فريضة أساسية من فرائض الإسلام ، شأنه شأن الفرائض الخمس . ومن ثم فهو الفريضة السادسة . ولأنها ليست واردة بهذه القوة فى حياة المسلمين الآن ، فهى الفريضة الغائبة .

ومن هنا كان كتيب " الفريضة الغائبة " ، لمحمد عبد السلام فرج ، مؤسس تنظيم الجهاد ، هو دستور هذا التنظيم ، والأساس الفكرى الذى ينطلق منه .

وهكذا تمضى الأستاذة نعمة الله جنيته فى دراسة تنظيم الجهاد ، مقدمة لهذه الدراسة بعرض خبرتها الذاتية فى الاحتكاك بعناصر هذا التنظيم ، من خلال الاتصال ببعض قياداته ، وحضور لقاءات خاصة " للأخوات " عضوات التنظيم ، أو اللاتى يجرى إعدادهن لكى يصبحن عضوات . وقد قدمت الباحثة فى الصفحات التى تناولت فيها هذه التجربة الكثير من المعلومات ذات الدلالة الهامة فى مجال دراسة أساليب عمل هذا التنظيم ، وأيضاً الوقائع التى لا تخلو من طرافة .

وهذه " الجهاد " الواجب التحقيق ، والذى يتعين على كل مسلم أن يعمل من أجله ، هو إقامة نظام اجتماعى سياسى حق ، قائم على الشريعة

جوهر فكر تنظيم الجهاد - كما تحدده الباحثة - هو قضية " الجهاد " ، والأهمية الخاصة التى تحتلها هذه القضية فى فهمهم للدين والتدين . فالجهاد ليس

الوضع ناشئ عن المثل السيئ للشعب الذى تمثل فى حكامهم وصفوة معينة فى المجتمع . إن الناس فى مصر بسطاء ويحبون العيش بصورة طيبة ، ومن هنا يلجأون إلى تقليد حكامهم والرجال المحيطين بهم . هل يمكن أن نلومهم ؟ أليس الأوفق أن نتعامل مع جذور المشكلة .. وهى الطبقة الحاكمة الفاسدة ؟

ويقول محمد عبد السلام فرج فى " الفريضة الغائبة " : " إن بعض حكام هذا العصر فى ردة عن الإسلام ، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبيين أو الشيوعية أو الصهيونية . فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء (وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم) .. "

ويستطرد مؤسس تنظيم الجهاد فى إرساء قواعد حركته ، وتبرير أساليب تنظيمه .. فيقول : " وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة ، منها أن المرتد يقتل بكل حال ، وتضرب عليه جزية ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلي ، ومنها أن المرتد يقتل وإن كان عاجزاً عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذى ليس هو من أهل القتال فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء .. والمرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي .. فالردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين .. "

ومن كل هذه المتطلبات الحديثة ، يندفع مفكر الجهاد نحو جوهر معتقده : " فإن الجهاد فى سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه . بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد .. "

لكن ما الذى يعنيه الجهاد .. عند مفكر تنظيم الجهاد ؟

يقول محمد عبد السلام فرج فى الفريضة الغائبة : " والذى لاشك فيه أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف .. "

أى أن الجهاد لديهم له معنى واحداً وحيداً ، هو القتال ..

وإذا كان الجهاد - أى القتال - ضرورة ، وفريضة ، فى مواجهة الحكام ، فإن الباحثة تسجل أن أعضاء تنظيم الجهاد " لا يطبقون اليهود على الإطلاق ، ويعتبرونهم الأعداء الآثمين للأمة الإسلامية . وقد تم تنحية فكرة أن اليهود من أهل الكتاب جانباً ، ذلك أن المجتمع والأمة فى مناخ أزمة ، فى " دار حرب " ..

" وأما المسيحيون فينظر إليهم باعتبارهم امتداداً للمؤامرة الصليبية التاريخية على الإسلام " ..

" وأما الأزهر والمؤسسات الدينية الأخرى فقد فقدت الفعالية بسبب سيطرة الحكومة عليه وعلى تـلـك المؤسسات " .. وأصبح العلماء الكبار " قلوبهم منكوسة غير قابلة للحق " ..

على ضوء ذلك يحدد تنظيم الجهاد استراتيجيته .

تقول الاستاذة نعمة الله جنيمة : كانت الاستراتيجية العامة لتنظيم الجهاد تتمثل فى تدريب عدد من الأفراد على فنون القتال حتى يكونوا مستعدين عندما يحين الوقت للسيطرة على المواقع الاستراتيجية واغتيال الرئيس وأعضاء معينين من العاملين معه وشخصيات

عامة أخرى ، وبالتالى إعطاء إشارة البدء للثورة الشعبية الآتية . ومن الشخصيات العامة التى اهتمت الباحثة بذكر أسباب اهتمام تنظيم الجهاد باغتيالها ، خالد محبى الدين الأمين العام لحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى " لأن فى استطاعته - كما جاء بأقوال عبود الزمر واضع الاستراتيجية - فى اللحظة الحاسمة . استخدام نفوذه وقدراته التنظيمية لاعتراض خطة التنظيم لإشعال ثورة إسلامية " .

وكانت خاتمة المطاف بالنسبة للخطة ، كما استخلصت الباحثة من ملفات القضية : إنشاء مجلس العلماء من رجال الدين ، ومجلس استشارى (مجلس شورى) يتولى مهمة قيادة البلاد . وتضيف : وليس هناك ما يدل ، رغم كل ذلك ، على أن التنظيم كان لديه برنامج معين لتطبيقه فى حالة وصوله الى السلطة .

ولتنفيذ الخطة كلف عبود الزمر العديد من الأعضاء بمهمة جمع المعلومات عن أماكن وجود وعادات الأهداف المقصود اغتيالها . وقد تم العثور على خريطة لمبنى الإذاعة والتليفزيون مع التنظيم ، وكان مقرراً أن يذاع من المبنى بيان قيام " الثورة الإسلامية " .

ولأن العنف جزء لا يتجزأ من أسلوب عمل التنظيم ، فقد تم جمع أنواع مختلفة من الأسلحة والمفرقات ، كما تم تصنيع بعضها . وتم تدريب الأعضاء على استخدام السلاح وكيفية الاستيلاء على المواقع الاستراتيجية والسيطرة عليها . كما جرى تدريبهم على طرق الهجوم ونصب الكمائن ، فضلاً عن قيادة السيارات والدراجات البخارية .

واعتمد التنظيم فى تمويل نشاطه فى

البداية علي التبرعات وعائدات المشروعات التي أقامها أو ساهم فيها .. وعندما تزايدت احتياجاته المادية ، لجأ إلى مهاجمة محال المجوهرات التي يملكها مسيحيون .

وقبيل السادس من أكتوبر ١٩٨١ ، اجتمع مجلس التنظيم في منزل عبد الحميد عبد السلام عبد العال واتفق على الاستراتيجية المقدمة إليه من عبود الزمر . وكانت الخطة أنه في الوقت الذي يتم فيه اغتيال الرئيس ، يتم حصار المواقع الاستراتيجية مثل مبنى الإذاعة والتليفزيون ، ومبنى هيئة المواصلات السلكية واللاسلكية ، وغرفة العمليات بالقوات المسلحة ، ومقر قوات الأمن المركزي . وأيضاً .. عند سماع أصوات الطلقات وتوقف الإذاعة ، تتحرك تشكيلات الصعيد بعد إحكام سيطرتها على أسبوط إلى شمال البلاد ، وهكذا يتم ضمان المسيرة الآمنة للثورة الإسلامية ..

وتعلق الباحثة على ذلك قائلة : كانت الخطة مفرطة في بساطتها ، إن لم يكن في سذاجتها . وكما اتضح ، فإن الخطة لم تسر وفق توقعات الذين وضعوها قماً . صحيح تم اغتيال الرئيس ، ولكن قوات استطاعت السيطرة على الموقف ، وبالتالي ، أجهضت خطط التنظيم لإقامة الخلافة الإسلامية .

وتعرض الأستاذة نعمة الله جنيمة أساليب التنظيم والقيادة والتجنيد التي اتبعتها تنظيم الجهاد ..

أسس محمد عبد السلام فرج تنظيم الجهاد أوائل عام ١٩٧٩ ، لكنه لم يصبح له نشاط منظم إلا في عام ١٩٨٠ ، وخلال تلك السنة التقى فرج بطارق عبد الموجود الزمر ، الذي قدمه

إلى زوج شقيقته عبود عبد اللطيف الزمر ، وكان في الثلاثين من عمره ، ويحمل زتبة رائد في المخابرات الحربية ، والذي أصبح المخطط الاستراتيجي لتنظيم الجهاد .

ومع تنامي العضوية ، تشكلت هيئات التنظيم القيادية : مجلس الشورى الذي يعد القيادة العليا للتنظيم ، وتتفرع عنه ثلاث لجان : لجنة الإعداد - لجنة الدعوة - اللجنة الاقتصادية . ورأس كل لجنة من هذه اللجان أحد أعضاء مجلس الشورى .

وأصبح لتنظيم الجهاد تشكيلات بعدد من المحافظات . ولكل تشكيل أمير . وصار محمد عبد السلام فرج أميراً للقاهرة والجيزة ، بينما عين ٨ أمراء آخرون على ٤ محافظات أخرى . واستأثر الصعيد بعدد أكبر من الأمراء ، فكان للمنيا أميران ، وكذلك لقنا ، أما أسبوط فكان نصيبها ثلاثة أمراء . وهو ما يعكس تركيز العضوية والنشاط في محافظات الصعيد المذكورة ..

واعتمد تنظيم الجهاد في تجنيد أعضائه على ذات الأساليب التي اتبعتها جماعة التكفير والهجرة ومجموعة الفنية العسكرية : القراية - الصداقة - أماكن العبادة . وكان شرط العضوية عموماً أن يكون المرشح " أخاً مسلماً صالحاً وملتزماً " . أما المهام الخاصة فكانت من اختصاص الأعضاء الذين تم اختيارهم فكرياً بدقة ، ونالوا تدريباً خاصاً ..

وكان لأعضاء تنظيم الجهاد أسماء حركية ، كإجراء احتياطي في مواجهة متابعات أجهزة الأمن .

أجرت الباحثة دراسة تشريعية للحالة الاجتماعية لعضوية تنظيم الجهاد ، واستنتجت من خلال دراسة أوضاع ٣.٢

ضمهم قرار الاتهام في قضية التنظيم :

* أن الطلاب كانوا أكبر الفئات عددياً ، وأن أقل عدد من الأعضاء كان من الفلاحين .

* أن غالبية العضوية من الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و ٣٥ سنة .

* ومن حيث الانتماء الطبقي فقد كانوا ينتمون أساساً للطبقة الوسطى الدنيا (البرجوازية الصغيرة) ، ومعظمهم من الريف أو المدن الصغيرة ، والمناطق التي تعاني أكثر من غيرها من آثار التمدن المثيرة لعدم الاستقرار ، وفي وحدات سكنية أقل من المستوى المتعارف عليه .. وفي الجداول التي ألحقها الباحثة بدراساتها تذكر بعض التفاصيل .. فتوزيع أعضاء التنظيم طبقاً للمهنة يشير إلى أن ٤٤.٥٥ ٪ / طلبة - ٢٤.٧٥ ٪ / أصحاب مهن - ١٤.٨٥ ٪ / عمال - ٥.٩٤ ٪ / أصحاب مكاتب - ٣.٩٦ ٪ / شرطة وجيش - ١.٩٨ ٪ / فلاحون - ٣.٩٦ ٪ / عاطلون .

وحسب العمر : ٨.٩١ ٪ / تحت العشرين - ٤١.٥٨ ٪ / بين ٢٠ و ٢٥ سنة - ٣٤.٦٥ ٪ / بين ٢٥ و ٢٩ سنة - ١٤.٨٥ ٪ / ٣. سنة فأكثر .

في النهاية تسجل الأستاذة نعمة الله جنيمة أن حركة الجهاد سجلت تراجعاً عاماً في السنوات التالية لعام ١٩٨١ . لكنها تؤكد في نفس الوقت أن التيار الإسلامي بشكل عام جزء من حركة الاعتراض في المجتمع المصري .. ومن ثم ، فإنه من المهم أن يكون واضحاً لكل من يردد مقولة وقف التيار المؤيد لبديل إسلامي في مصر أن هذا التيار هو جزء من عملية تغيير اجتماعي ، يمكن نظرياً تحويل مساره ولكن من الصعب إيقافه . وإضافة إلى ذلك فإنه

لا يمكن تحويل مسار هذه الحركة إلا إذا استطاع النظام الذى أدى إلى ظهور هذا التيار إيجاد القوى المضادة الضرورية التى تقوم بعملية التحويل المطلوبة ..

وتستعرض الباحثة الحل الجذرى على لسان الدكتور سعد الدين ابراهيم ، والذى يتمثل فى " التغلب على المشكلات الاجتماعية والسياسية والإحساس بعدم الأمان " الذى نشأ مع سياسة الانفتاح خلال السبعينيات .. ثم تعلق بأن المشكلة فى هذا الحل أنه يتطلب إمكانات زمنية ومادية ليست متوفرة للنظام .. وبالتالي فإن " الحل الإسعافى " يكمن فى التزام النظام المصرى بالديمقراطية لى يتسنى وضع

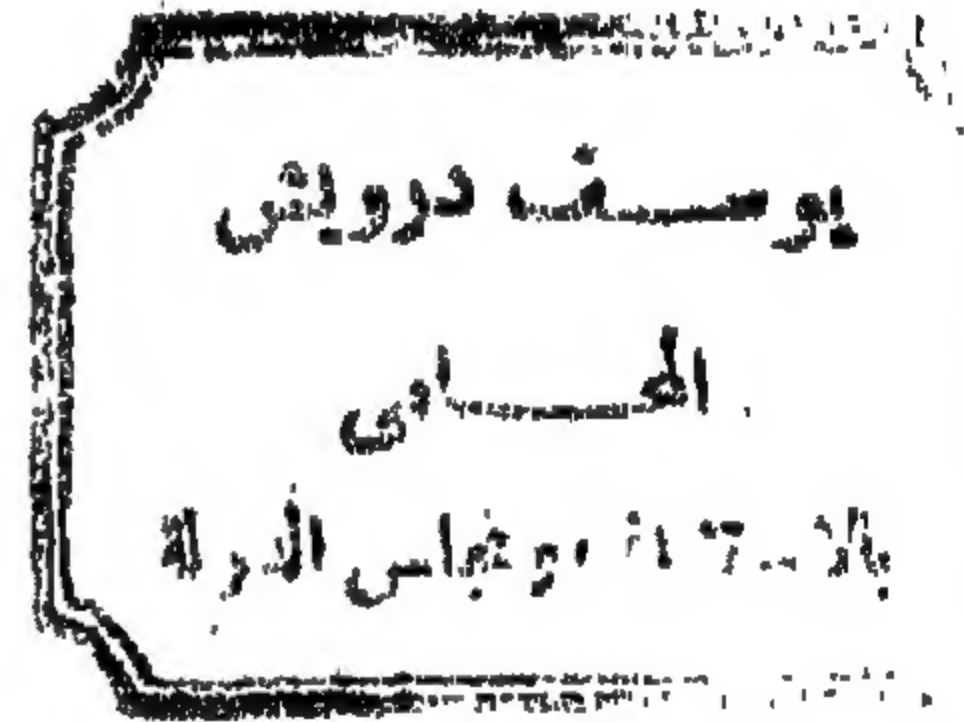
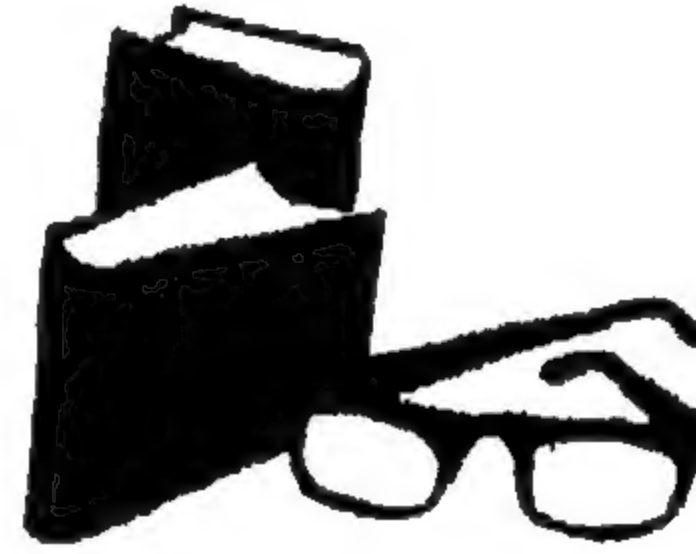
أسس مشروع قومى يساهم فيه الشباب ويتسم بتخطيط يهدف إلى سد حاجات القطاع الشعبى الأقل حظا الآن .

هذه العجالة تقدم المادة المعلوماتية الأساسية فى دراسة الأستاذة نعمة الله جنيئة ، لكنها بالتأكيد لا تستوعب كل ما جاء بالكتاب من مادة غنية . فضلا عن المقدمة البالغة الأهمية التى استهل بها الدكتور سعد الدين ابراهيم الكتاب ، فقد تناولت فصوله " بحث عميقة حول روافد التيار الإسلامى ، والإسلام بين م فكرى الغرب والشرق ، والإسلام بين المد والجزر ، ثم استعراضاً تاريخياً يعالج النقلة بين الأفغانى

والاسلامبولى .

كما ضم الكتاب ملاحق وثائقية أساسية ، مثل أقوال المتهمين فى تحقيقات قضية الجهاد ، ونص كتيب الفريضة الغائبة ، وتقرير الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر ومفتى الجمهورية عندئذ فى الرد على ما جاء بالفريضة الغائبة .

والكتاب فى مجمله جهد علمى يتسم بالموضوعية والرصانة .. يعرض الموضوع الذى يتناوله بأمانة ، ويقف على أرضية وطنية ديمقراطية واضحة ، تؤكد على الوحدة الوطنية ، وتستشرف لبلادنا مستقبلا أكثر إشراقا .



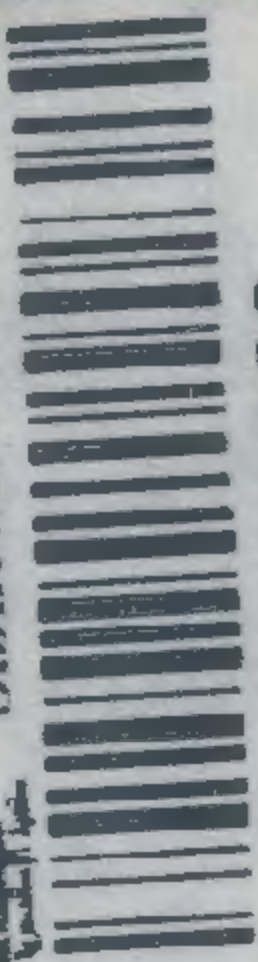
رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨٨٩ / ١٩٨٩

٣ - ١٠١ - ٢٣٥ - ٩٧٧

الطبعة
دار الطباعة المتميزة
ت : ٦٠٥٩٧٤

الشمس :
في مصر : ٤ جنيهات
في البلاد العربية والعالم
٦ دولارات أمريكية ، أو ما يعادلها

Bibliotheca Alexandrina



0570269